S. Serrano Poncela

EL PENSAMIENTO DE UNAMUNO

Breviarios

SCB #16.2 B

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

76

EL PENSAMIENTO DE UNAMUNO

Primera edición en español, 1953

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by Fondo de Cultura Económica
Pánuco, 63 – México 5, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Julio Hernández
B/mayo 2 = VI = 59

El Pensamiento de Unamuno

por S. SERRANO PONCELA

Al Dr. Juan A. Mackay,
recuerdo del día que tuve
el honor de conocerle
Julio

B/mayo = 6 = VI = 62 =

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México – Buenos Aires

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/elpensamientodeu00serr

I

EL HOMBRE Y SU MUNDO

Años de infancia

MIGUEL DE UNAMUNO nació en Bilbao, el 29 de septiembre de 1864, hijo de una familia burguesa y católica. Sus abuelos poseían un caserío rural, el de Larraza, pero sus progenitores fueron urbanos, bilbaínos y de profesión liberal. Queda huérfano de padre a los seis años y el recuerdo que de éste guarda es el de una conversación en misteriosa lengua con otra persona. Hablaban en francés: "¡Luego los hombres pueden entenderse de otro modo que como nos entendemos nosotros!" Después sobrevienen las primeras estampas escolares: el maestro, un viejecillo que olía a incienso y alcanfor, cubierto por una gorra de borla, vestido de levitón y repartiendo cañazos que era una bendición sobre las manos infantiles. Con él aprendió a leer y escribir, reglas de urbanidad y religión. Allí se reveló su imaginación reuniendo alrededor suyo, en las tardes lluviosas, a todos los compañeros para contarles cuentos, porque era "el novelero" del colegio. Los paseos escolares le pusieron en contacto directo con la naturaleza, el campo "fresco y verde". "¡Había que ver cómo nos desparramábamos a correr entre los árboles y sobre la yerba, junto a la ría, por la que de tiempo en tiempo pasaba uno de aquellos viejos vapores de ruedas!" Y las lecturas de novelas aventureras —Verne, Mayne Reid— con otros mundos: los mundos hiperbóreos. Y las lecturas morales y educativas: *El amigo de los niños*, el *Juanito* y un librillo singular: *El protestantismo comparado con el catolicismo*, donde se hablaba ya del "vicio nefando" y las banderas de Luzbel, Lutero y Calvino.

Sobreviene después la primera experiencia de la muerte: el camarada que todos hemos enterrado en

un extraño día infantil en que, de pronto, nos tornamos adolescentes: el ataúd con sus cintas blancas; el sagrado rito del acompañamiento; la apertura de la caja, ya en el cementerio, que deja ver, por última vez, al muerto pálido, rechupado, con los ojos cerrados y las manos juntas. Después la entrada al misterio del sexo; "las cochinadas"; el corazón tocando a rebato ante una imagen excitante o ante una palabra equívoca. La primera comunión, menos sugestionadora sin embargo de lo que la familia espera. La primera función de teatro —ésta sí repleta de tensión y encantamiento—. Los primeros contactos directos con niñas "en trenzas y de corto, dando tirones a las sayas para tapar lo mejor posible las pantorrillas". En suma, todo el material común, mostrenco de vivencias que se adquirían dentro de cierto tipo de formas culturales tal como las dadas en la España de la Restauración: católica, conservadora, de vida familiar rígida, dentro de una comunidad sometida a la rutina de una indiscutida tradición.

El "sitio" de Bilbao

Y de pronto, la experiencia cósmica que deja una huella imborrable; experiencia por la que no todos atraviesan y cuyo trauma decide, en buena parte, posteriores actitudes vitales: una guerra, una catástrofe familiar, un trasplante de país a país. "El bombardeo de la villa de Bilbao por los carlistas —dice Unamuno— marca el fin de mi edad antigua y el principio de mi edad media. De antes apenas conservo sino reminiscencias fragmentarias; después de él viene el hilo de mi historia." La guerra significa la subversión del orden rutinario; el apretamiento de los lazos familiares promovido por la ansiedad y el común peligro; la exaltación de los instintos destructivos y antisociales hasta entonces refrenados por la convivencia. "La guerra había sacudido el espíritu de la chiquillería toda, chicos y chicas; el soplo bélico

animaba a los mocosuelos; las pedreas eran frecuentes; las armas, piedras o balas de metralla envueltas en un cuero, como las pelotas, y sujetas a una cuerda con las que se las hacía voltear, y hasta hubo pedrea en que golpeando con una piedra al pistón de un cartucho se le disparaba en el suelo." Después el hálito de la muerte pasando sobre las cabezas infantiles: la bomba que estalla cerca y la imagen, fija ya para siempre, del espanto familiar. De este período tan rico en experiencias, Unamuno obtiene más tarde material para su novela *Paz en la guerra* y a ella hemos de referirnos y a uno de sus personajes, Pachico Zabalbide, doble de Unamuno, para quien desee ahondar en esta zona biográfica.

Años de Instituto y mocedad

Después sobrevienen la adolescencia y los estudios secundarios, que Unamuno efectúa en el Instituto Bilbaíno a partir de los once años, ya en las postrimerías de la guerra carlista. Momento solemne —nos confidencia— del uso de pantalón largo, reloj y primera novia y para algunos "el de las concupiscencias del saber". Y libros extraños sobre temas extraños: latín, ciencias naturales, historia. "No pude nunca alcanzar a los primeros de clase y entonces empecé a formarme la convicción de que los muchachos que se aplican a todo para nada sirven." Ilusiones y desilusiones al ir descubriendo la rutina del, en apariencia, maravilloso saber. Al mismo tiempo, crisis biológica y psicológica: inteligencia ardiente y debilidad del cuerpo. "Ordenáronme por prescripción facultativa, dar largos paseos y los daba a diario." Contacto prolongado con el campo y con la aldea. Lecturas románticas a compás de tales expediciones: novelas de Trueba, poesías de Zorrilla, declamación en soledad y, sobre todo, la aparición del primer poema propio.

La experiencia leída

Amor por toda clase de lecturas; temblor al descubrir un mundo ignorado. "Enamorábame de lo último que leía, estimando hoy verdadero lo que ayer absurdo; consumíame un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas; sentíame peloteado de unas ideas en otras... ¡Qué efecto, Dios mío, cuando allá, en el cuarto año de mi bachillerato, leí a Balmes y a Donoso Cortés, únicos escritores de filosofía que encontré en la biblioteca de mi padre! Por Balmes me enteré de que había un Kant, un Descartes, un Hegel... Me gustaba más la filosofía, la poesía de lo abstracto, que no la poesía de lo concreto. Sólo para descanso leía un tomito de poesías del mismo Balmes, otro de autores mejicanos, románticos y llorones y la ruda y áspera *Araucana*."

Balmes viene a ser la estrecha puerta abierta al mundo. Discusiones con los amigos acerca del principio primero y el fin último de las cosas. Y propósitos firmes de crear el propio sistema de pensamiento. "Compré un cuadernillo de real y en él empecé a desarrollar un nuevo sistema filosófico muy simétrico, muy erizado de fórmulas... durante la noche, cuando, después de estudiada mi lección me sumergía en Balmes, pasaban por mi mente en tropel larvas y esbozos de ideas... El *Ensayo sobre el liberalismo* de Donoso, me producía en algunos pasajes escalofríos; la marcha oratoria de su discurso, la pompa hojarascosa de su estilo, lo extremoso y en el fondo lúgubre de aquellas doctrinas." Junto a Balmes y Donoso, el mundo poético con su cargamento de leyenda y ensueño: Navarro Villoslada y sus novelas históricas, Vicente Arana con su poesía, Trueba con sus cantares y novelitas rurales. Los leía en los libros de la biblioteca pública de la Casa de la Misericordia, donde por suscripción mensual dejaban llevar libros a casa. Entre todas estas lecturas "recuerdo que me dejó una impresión profundísima el poema de Tenisson *Enoch*

Arden traducido por Vicente Arana" y entre las novelas leídas *Amaya o los vascos del siglo VIII* de Navarro Villoslada.

A la vez, las primeras graves experiencias religiosas durante su período de congregante en la cofradía juvenil de San Luis Gonzaga. Ambas creo que condicionan, desde lejos, dos líneas sin solución de continuidad en su vida: la polémica civil y la polémica religiosa. "Eterna memoria y surco fecundo dejó en mí la Congregación de San Luis Gonzaga... La Congregación nos daba qué pensar y en qué ocupar la imaginación." Era el anochecer, cuando celebraban las "seisenas" en el claustro: luz moribunda de crepúsculo; olor a cera derretida; confesonarios sombríos y el director de la Congregación leyendo las *Meditaciones*. Sonaba el armonio en un rincón y cada cual echaba a volar su fantasía en torno al tema propuesto. "Era una edad en que la mente no podía aún fijarse en el tremendo misterio del mal, de la muerte y del sentido... soñaba con ser santo y de pronto atravesaba ese sueño su imagen. Ella iba vestida de corto, sus cortas sayas dejaban ver las lozanas pantorrillas, su pecho empezaba a alzarse, la trenza le colgaba por la espalda y sus ojos iban iluminando su camino. Mi soñada santidad flaqueaba." Y de nuevo el armonio, la voz gangosa, el chirrido apagado de las velas. Los ojos acostumbrados a lo oscuro del claustro, revolviendo las sombras. Al salir "el aire y el bullicio penetrando por las ventanas del alma la turbaban, volviéndola al carnaval incesante de las impresiones huideras, parecía salirse a flote y sentíase un pesar grande al ver hundirse aquel otro mundo vislumbrado por la imaginación, mundo de quietud, de mar sin orillas." [1]

[1] Esta referencia y todas las anteriores relativas a experiencias infantiles unamunianas, pertenecen a su pequeño volumen autobiográfico, *Recuerdos de niñez y mocedad* (Madrid, 1908; Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1942). En verdad no se trata tanto de una experiencia autobiográfica narrada como de un relato, muy parco por otra parte en materiales informativos de interés. El español no es, nunca, un analista de su propia vida.

Años universitarios

En 1880 finalizan sus estudios secundarios y el joven Unamuno se traslada a Madrid para ingresar en la Universidad. Ya veremos más adelante cuál fué la reacción del provinciano bilbaíno ante la capital de España. Cuatro años permaneció estudiando, visitando la Biblioteca Nacional, concurriendo a las conferencias del Ateneo, preocupándose por las doctrinas krausistas, entonces en período de fértil discusión. Escasa fué la influencia universitaria sobre él. Profesores ramplones, textos hueros, estudiantes despreocupados. He aquí el testimonio de un coetáneo que puede servirnos de panorámica: "Yo recuerdo al profesor, todo benevolencia, que nunca pasaba lista, que no suspendía a nadie. Él fué quien nos inició en el más descorazonador aspecto de la vida nacional; tener que esperarlo todo por gracia y nada por justicia. Y del que sólo atendía a la recomendación, o al apellido ilustre que excusaba la recomendación. Y del que sólo asistía a su cátedra para salir del paso. Y el pedante que alardeaba de elocuencia y de liberalismo con párrafos de Castelar y latiguillos de mal cómico. Y el buen presbítero, latinista a la antigua, que decía 'ojeto', 'leción', 'otava'. Y al chocarrero que todos los años, en los mismos días, contaba los mismos chascarrillos. Y al salir a la calle, volver a casa sin una sola idea, sin una sola emoción. Ni los respetábamos ni los queríamos. ¿Qué podían enseñarnos? El libro leído a escondidas, el teatro, la calle eran los mejores maestros."[2] Esta ausencia de *intelligentzia* oficial se compensaba en lo posible con el contacto directo, de tertulia y grupo, con otras figuras intelectuales y políticas. Así conoció el joven Unamuno a Galdós, Castelar, Giner de los Ríos, Valera, Pi y Margall, Clarín. Cuatro años oscuros, inquietos, difíciles de seguir biográficamente. Crisis de valores, fundamentalmente religiosos, ya de regreso a Bilbao, donde ha de permanecer todavía

[2] Jacinto Benavente: prólogo a *El Pedigree* de Ricardo Baroja.

siete otros lánguidos años de inquietos relámpagos interiores.

Escasas referencias de su segunda etapa bilbaína, tras de la cual habría de trasladarse, esta vez definitivamente, a Salamanca. Es el período que podríamos denominar "de las oposiciones". Durante seis años, Unamuno se prepara a fin de alcanzar un puesto académico que resuelva, dentro del escalafón oficial, su futuro *modus vivendi*. Oposiciones variadas a cátedras de psicología, ética, lógica, latín y griego. Fracasos debidos a su natural inquieto; su afán por imponer a tribunales conservadores y escolásticos ideas de cuño propio. Y junto al estudio forzado, ejercicios literarios de corto vuelo: artículos periodísticos publicados en el diario bilbaíno *El Nervión* y recogidos más tarde en el volumen *De mi país*. Unamuno les denomina *opera minora* y se refiere a ellos como "materiales para escritos de mayor alcance y fuste, o parerga y paralipómena de éstos". Casi todos sobre motivos costumbristas, aderezados con reflexiones sociológicas y literarias. Otra ocupación durante este período es la enseñanza privada. Todo ello le obligó a una intensa tarea de lecturas y digestión de textos. Episodio importante durante estos años fué su primera gran crisis religiosa, de la que se conservan huellas sobre todo en el epistolario a "Clarín". Unamuno profesaba hasta su estancia en Madrid una fe católica en apariencia incuestionable; fe formal y de "carbonero" como más tarde la denominaría. En Madrid, por vez primera cuestiona esta fe, a fuerza de quererla racionalizar. He aquí un texto revelador: "Llega a Madrid un muchacho llevando en su alma una honda educación religiosa y sentimientos de delicada religiosidad; bajo esa capa protectora que les aísla de cierto ambiente, se robustecen sus sentimientos morales de profunda seriedad de la vida, y llega un día en que, no necesitando de la cubierta y resultando pequeña ésta, la rompen. En puro querer racionalizar su fe, la pierde; como lleva a Dios en la médula del alma, no necesita creer

en Él, es acto reflejo; todo ello ha sido labor interna; hondamente religioso y no necesita ser creyente. Pero va al mundo, choca con uno y con otro, tiene que luchar y lucha, y sus energías y sentimientos morales van desfalleciendo, y siente cansancio y que el mundo le devora el alma." La pérdida no tiene lugar sin resistencia, y este esfuerzo por conservarse en las creencias tradicionales familiares es, quizá, su primer intento agónico, ya que, de hecho, todas las crisis ulteriores se resuelven de la misma manera. He aquí, como demostración, una segunda carta a "Clarín", correspondiente al año 1900 y relativa a su segunda gran crisis: "Creyó en realidad haber vuelto a la fe de su infancia y aunque sin creer, en realidad empezó a practicar, hundiéndose hasta en las devociones más rutinarias para sugerirse su propia infancia... pero se percató de que aquello era falso, y volvió a encontrarse desorientado, preso otra vez de la sed de gloria, del ansia de sobrevivirse en la Historia."

Estas crisis no eran simples episodios dentro del proceso general de maduración intelectual. Significaban algo más grave y determinante: la rotura total con un pasado, no ya personal sino familiar y comunal que le amarraba a la vieja España; el punto de partida de un proyecto de vida ulterior cuyo final habría de ser nada menos que una filosofía: la filosofía de la inmortalidad; ocupación para toda su vida. Desde diversos ángulos críticos, la Iglesia Católica ha examinado el período biográfico que comentamos considerándole como el punto de partida de la apostasía unamuniana.[3] En verdad creencia católica, destino

[3] Así, entre otros textos, el farragoso, apasionado y doctrinariamente ortodoxo del P. Nemesio González Caminero, *Unamuno, trayectoria de su ideología y su crisis religiosa* (Universidad Pontificia, Comillas, 1948) con una muy parcial exhumación y reorganización crítica de materiales unamunianos; el más dúctil y menos sectario del P. Miguel Oromí, *Pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno* (Espasa Calpe, Madrid, 1948), amén de otros estudios y ensayos que no vamos a enumerar. Un alerta riguroso parece haber sonado en la atalaya eclesiástica durante los últimos años, sin duda para evitar cualquier pretensión inoportuna a la canonización del rector de Salamanca. La Madre Iglesia, siempre sabia, conoce el riesgo de introducir en su santuario intelectual a un heterodoxo, no obstante lo necesitada que se halla de prestigios contemporáneos.

personal, vocación al servicio religioso, premoniciones y profecías se mezclan en el ánimo de Unamuno desde su adolescencia, dándole a veces durante toda su vida un tinte apocalíptico. He aquí dos anécdotas valiosas al respecto y poco conocidas. Las recogemos de su "epistolario", que, por tantas razones, será en el futuro, cuando se conozca suficientemente y salga de las inediteces en que reposa, el material más auténtico con que contaremos para la radiografía espiritual de Unamuno.

"Hace muchos años —confidencia en carta a su amigo J. Ilundain—, siendo yo casi un niño, en la época en que más imbuído estaba de espíritu religioso, se me ocurrió un día, al volver de comulgar, abrir al azar un Evangelio y poner el dedo sobre algún pasaje. Y me salió este: 'Id y predicad el Evangelio por todas las naciones.' Me produjo una impresión muy honda; lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote." En efecto, sacerdote laico, excitador de España y profeta de su desventura había de ser más tarde. Y prosigue con esta segunda: "Mas, como ya por entonces, a mis quince o diez y seis años, estaba en relaciones con la que hoy es mi mujer decidí tentar de nuevo y pedir aclaración. Cuando comulgué fuí a su casa, abrí otra vez y me salió este versillo, el 27 del cap. IX de San Juan: 'Respondióles: ya os lo he dicho y no habéis atendido, ¿por qué lo queréis oír otra vez?' No puedo explicar la impresión que esto me produjo."[4] Una tercera experiencia completa las dos anteriores; ya casado y profesor en Salamanca, "me cogió la crisis —escribe Unamuno— de un modo violento y repentino, si bien hoy veo en mis mismos escritos el desarrollo interior de ella. Lo que me sorprendió fué su explosión. Entonces me refugié en la niñez de mi alma y comprendí la vida recogida, cuando al verme llorar se le escapó a mi mujer esta exclamación viniendo a mí: '¡Hijo mío!' Entonces me lla-

[4] Carta a L. Jiménez Ilundain, escrita el 28 de marzo de 1898 y publicada por la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, nº 7, 1948.

mó '¡hijo, hijo!' Me refugié en prácticas que evocaron los días de mi infancia, algo melancólica pero serena. Y hoy me encuentro en gran parte desorientado, pero cristiano y pidiendo a Dios fuerzas y luz para sentir que el consuelo es verdad." [5]

Autorretrato de juventud

Tiene lugar en 1891 su matrimonio con Concepción Lizárraga —su Concha—, primer y único amor de este gran monógamo. De esta época también es uno de sus más acabados autorretratos. El joven Unamuno, en vísperas de desposado, siente necesidad de confiar a su amigo Juan Arzadun el estado de ánimo en que se halla. Se hace cuestión del matrimonio y trata de saber, anticipadamente, si posee condiciones para el nuevo estado. Helo aquí, de cuerpo entero: "Me aterra una boda, me veo ya vestido de monigote, sin la soltura y desembarazo que me da mi porte ordinario, mi traje diario con sus pliegues y rodilleras. No sé bailar, ni tocar nada, ni cantar, ni hacer juegos de manos, ni dar conversación a personas indiferentes sobre motivos aéreos y pasajeros, ni una sola habilidad de salón... un hombre que siempre ha vivido entre hombres, que habla por los codos de cosas de hombres, necedades pesadas e indigestas... los que me quieren, los que se me pegan y no me sueltan son los chiquillos... desafío a cualquiera a quién sabe hacer mejor pajaritas, de las que vuelan y de las que no vuelan; mesas, barcos, bonetes, gorros, fuelles, globos, todo de papel; a quién mejor coloca la mosca en la pajarita, a quién hace mejor un muñeco que baile... Quiero pasar por bien educado; no por *gentleman* ni *clubman;* la buena educación es una cosa y la urbanidad es otra." Y refiriéndose a su amor y a su futura esposa: "Estoy curado de ilusiones románticas; no creo en el amor ardiente duradero y es-

[5] Carta a L. Jiménez Ilundain, escrita el 3 de enero de 1898 y publicada por la *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* nº 7, 1948.

pero mucho de mi pasión por los niños... ¿No es ella un niño? Un niño, un verdadero niño; hecha para la casa, por eso me gusta. Tiene el carácter fresco de un chiquillo. Esto injertado en alma y cuerpo de mujer es todo lo que deseo... Tengo el matrimonio por cosa seria y mi espíritu de cuáquero lo acepta como el mal menor del mundo, dispuesto a toda su prosa. Ella es una flauta casera y yo un oso casero; resultará todo bien." [6] Todo el carácter de Unamuno se trasparenta a través de esta prosa espontánea e íntima: mínimo de sociabilidad, tendencia a la misoginia, familiarismo y rigor analítico. A lo largo de cuarenta y cuatro años no perderá su pura línea este perfil.

Profesor en Salamanca

En 1892 gana, por fin, unas oposiciones. Consigue la cátedra de griego en la Universidad de Salamanca, en competencia, entre otros, con Ganivet. Forman parte del tribunal examinador Menéndez Pelayo y Valera. Ya está resuelto su futuro familiar; apuntalada su economía; en condiciones de iniciar un severo trabajo intelectual, de ser el "calientalibros" a que hace referencia años más tarde en su correspondencia con Ortega y Gasset. Los años que van desde 1892 a 1900, son años de máximas inquietudes intelectuales y tanteos. Buena parte de su obra de entonces ha quedado inédita, quizá inconclusa. Su correspondencia durante este período está llena de anuncios de ensayos y dramas teatrales que no se terminan o se trasfunden en obras ulteriores. *El reino del hombre, La venda, Vida del romance castellano, Diálogos filosóficos, La ciega, La muerte de Sancho*, etc., son títulos de materiales nonatos. Y al lado de ellos la novela *Paz en la guerra*, fruto de doce años de meticulosa elaboración, y *En torno al casticismo* que, por fin, condensa en torno también a su autor, una atmósfera de curiosidad.

[6] Carta a Juan Arzadun, escrita el 18 de diciembre de 1890 y publicada por la revista *Sur*, nº 119, 1944.

Salamanca perfora gradualmente su resistencia de hombre periférico y problematiza en él a Castilla, y con Castilla a España como existir histórico con toda la preocupación historicista a través de su concepción de la "casta histórica" y la intrahistórica, que más adelante analizaremos. Bajo esta rúbrica historicista están pensados la mayoría de sus ensayos y asimismo su *Vida de Don Quijote y Sancho*. En coordenada aparece su problemática filosófica, sobre todo a partir de 1900, con sus *Tres ensayos*, entrada al mundo de la radical intimidad. Una y otra preocupación se resuelven a la vez en poesía. El volumen que publica en 1907, ya en plena madurez, es decantación y esencia de quince años salamanquinos. Libro denso, de ritmo lento, meditado y sin embargo lleno de pasión. Sobre él, proyecta su sombra ese "alto soto de torres" que es Salamanca como circunferencia de paisaje donde el hombre Unamuno, mirando de soslayo hacia Madrid, medita y se sueña. Poesía de "gravedad castellana", arcaica en su musicalidad y densa de temas. Parece destilar cada poema no días, sino años de rumia poética, a lo largo de densos atardeceres paseados por la llanura de la Armuña, en comunión con el paisaje, la soledad, la interioridad y la ausencia de otros, sobre todo de polemistas. La Universidad era la rutina diaria y anafrodisíaca; el campo, la Tebaida meditativa. Unamuno fué, deliberadamente, un mal profesor. No le interesaba enseñar sino ensañarse con el prójimo; excitarlo, despellejarle a tirones de paradoja. El estudiante es mal cuerpo para tales experiencias. Pocas veces aparecen sus discípulos como protagonistas de sus *Ensayos*, y sí, por el contrario, lo son sus corresponsales anónimos y lejanos; amigos asentados en el "Sahara madrileño"; inclusive su "otro" yo, fiel a su creencia de que el monólogo es más bien un monodiálogo. Rodeando esta inquietud quieta, un mundo de lecturas heterogéneas cuya pista es difícil seguir porque Unamuno leía, no para desglosar el pensamiento ajeno sino para entrar en la vida del hombre

que piensa y hacerse uno con ella, perdiendo respeto a la propiedad intelectual y aprovechándola como bien mostrenco. También más adelante examinaremos en detal'e el catá'ogo de lecturas que aparecen digeridas o a medio digerir en su obra. Ahora sólo nos interesa apuntar el hecho de que la mayoría de ellas pertenece a este primer período salamanquino que va desde 1892 a 1914, hasta que un acontecimiento externo, de tipo político, le subvierte y le lanza a la vida pública, popular, de afuera; a la sobrehaz de la vida española.

Unamuno político: el destierro

Al producirse la primera guerra europea, el rector de la Universidad de Salamanca se decide ideológicamente a favor de los aliados, mitad por afinidad intelectual con Francia e Inglaterra, mitad por aversión intelectual a Alemania y los germanizantes. Esta postulación de simpatía fué puramente epidémica. Unamuno apenas sintió interés por la política, de puertas adentro o puertas afuera del país. Sus contactos con ella se caracterizaron por su fracaso e íntimamente por una actitud desdeñosa bien visible. Para estas fechas el *corpus operarum* unamuniano estaba publicado: todos los *Ensayos* recogidos en volúmenes posteriormente; sus novelas *Paz en la guerra, Amor y Pedagogía* y *Niebla;* su *Vida de Don Quijote y Sancho*, dos libros de poesía y, sobre todo, la síntesis filosófica contenida en *El sentimiento trágico de la vida.* No había, por su parte, afán de notoriedad o resentimiento. Lo grave de la situación fué promovido por su destitución del cargo de rector, y aunque reparado el mal poco más tarde por el gobierno, la fisura estaba hecha. No olvidemos la tendencia a lo mesiánico y el crecido personalismo característicos en Unamuno desde su juventud. Ellos produjeron, más que una clara ideología, al ser heridos por la torpeza política, una reacción apasionada, subjetiva, en el mismo

terreno. Y he aquí a Unamuno metido a político, él que tanto había denostado a los políticos durante casi quince años de meditaciones en torno al problema de España. Ahorrémonos la anécdota diciendo que al combatir Unamuno a la monarquía española como sistema de gobierno, combatió, durante otros quince años más, a una monarquía y a un monarca determinados: al rey Alfonso XIII. Polémica áspera y descortés por parte de ambos, al curso de la cual el más fuerte en apariencia, por sus continuos errores, vió debilitada su fortaleza. Desde 1914 a 1923, Unamuno denosta al rey, se declara republicano, deja de serlo, se alza finalmente contra la dictadura de Primo de Rivera y es, de nuevo, destituído y desterrado a la isla de Fuerteventura. Toda esta peripecia, sin embargo, marcha a contrapelo de su intimidad intelectual como lo revela el hecho de que su obra literaria no es afectada por ella ni emparenta con sus lances episódicos. Durante estos años publica sus mejores novelas: *Abel Sánchez*, *La tía Tula*, cargadas de problemática humana universal e intemporal, y *El Cristo de Velázquez*, breviario de mística cristiana; pero ningún ensayo de tema político-social. ¿Cansancio? ¿Fracaso? No. Puro desinterés. Véase cómo diez años más tarde, ya en plena república, España vuelve a ser su ocupación y preocupación diaria; esta vez con máximo dramatismo.

La experiencia de Fuerteventura tiene valor porque al arrancar a Unamuno de España y convertirle en desterrado, desencarna violentamente su razón de ser, obligándole a enfrentarse con esa tremenda realidad que significa para todo intelectual separarse de su patria. Una vez más, en Unamuno, toma cuerpo para desenmascararse la radical falsedad promulgada por el Renacimiento de que para el docto varón no hay otra patria que la por él llevada consigo. Frase como la de Joviano Pontano, por ejemplo: "Dondequiera que yo estoy está mi patria" pudo ser válida para un italiano renacentista, precisamente caracterizado por ser no patriota sino ciudadano; integrante administra-

tivo de una ciudad, mas no para hombres enraizados a pueblos con paisaje e intrahistoria. Cuando Unamuno grita desesperado desde la frontera francesa, a través de su *Romancero del destierro;* tras ese laberinto de sonetos acompañado de escolios en prosa que es *Desde Fuerteventura a París,* o por medio de su monstruo ensayístico titulado *Cómo se hace una novela,* grita por su razón de ser y no por la episódica española, mucho menos importante de lo que aparenta. Hoy, desde otra perspectiva de destierro henchida de gravedad y más larga en el tiempo, muchos españoles lo comprendemos con claridad.

Segundo autorretrato

Por aquellos años, Unamuno se había llamado a sí mismo "cartujo laico, ermitaño civil y agnóstico, acaso desesperado de esta vieja España",[7] y convertido en el buzo de sus profundidades vitales, sólo se interesaba por descubrir esa extraña y problemática entidad que es el hombre, a la vez que de salvarle —salvándose a sí mismo— de las fronteras de la temporalidad. ¿Cómo había de interesarle la episódica española, salvo que al hacer cuestión de esta episódica no surgiese la posibilidad de trascenderla hacia su gran tema? "Yo tengo mi lucha y cada uno de vosotros tiene la suya —escribe [8]—. Y mi lucha no puedo asegurar que sea por el mejoramiento de la humanidad. ¿La humanidad? ¿Y si luego resulta que de aquí a diez, a cien, a mil, a un millón de siglos la humanidad ha desaparecido sin dejar rastro alguno de sus ciencias, sus artes, sus industrias, qué me importa eso?... Yo no soy un filántropo. Siento demasiado el hambre y la sed de Dios para amar a los hombres al modo filantrópico. Hay que sembrar en los hombres gérmenes de duda, de desconfianza, de inquietud y hasta de

[7] Carta a doña Elvira Rezzo, escrita en enero de 1919 y publicada por la revista *Sur*, nº 108, 1944.

[8] "A mis lectores", *Soliloquios y conversaciones* (Espasa Calpe, Argentina, C.A., Buenos Aires, 1948, p. 37).

desesperación... Yo, lo confieso, tengo un sentimiento trágico de la vida... soy la espada y la muela y aguzo la espada en mí mismo."

Episódica trascendida a problema universal humano, y tal es en efecto la lección que se desprende de los años de destierro. Una España como totalidad humanizada; sentida a través de Miguel de Unamuno ("Permitidme que os hable de mí mismo; soy el hombre que tengo más a mano"). Durante estos años, tendido Unamuno sobre la parrilla de la desesperanza, inicia su conversión hacia el profetismo que poco después veremos operar, con caracteres apocalípticos, durante los años inmediatamente anteriores a la guerra civil. Unamuno ha tenido, como pocos, el don de la ubicuidad sin perder por ello intimidad y ensimismamiento; así, pudo sentirse y sentir a España simultáneamente, en su pulso enfermo, sintiéndose enfermo él; desgarrado por dudas, contradicciones, agonías y aporías que eran, en definitiva, las españolas; porque así como los hombres sólo son su propia medida cuando son de carne y hueso, los pueblos son también colectividades de carne y hueso sometidas al vaivén racional-irracional. Esta comunidad individual y nacional cuya comprensión es la única vía para entrar en la historia de un pueblo y no en su inauténtica historiografía conceptual, se da plenamente en Unamuno y sus sonetos insertos en *De Fuerteventura a París* la parcelan e identifican. Así son, podríamos decir, sonetos autobiográficos del Unamuno ínsito en España y de la España ínsita en Unamuno. Valgan como ejemplo los siguientes:

1

Voy ya, Señor, a los sesenta. historia
larga mi vida de tenaz empeño,
y siento el peso del eterno sueño
que llega con la carga de la gloria.

Cuarenta años son ya que en esta noria
uncido al yugo de roblizo leño

para desarrugar, Señor, tu ceño,
voy regando de España la memoria.

Sin su tumba española, triste sino,
dicen que no hay rincón de tierra alguno:
que ni un rincón de cielo cristalino

haya sin una cuna —y yo la cuno—
de idea de mi lengua, determino
que ha de hacerlo Miguel de Unamuno.

2

Al frisar los sesenta mi otro sino,
el que dejé al dejar mi natal villa,
brota del fondo del ensueño y brilla
un nuevo porvenir en mi camino.

Vuelve el que pudo ser y que el destino
sofocó en una cátedra en Castilla,
me llega por la mar hasta esa orilla
trayendo nueva rueca y nuevo lino.

Hacerme, al fin, el que soñé, poeta,
vivir mi ensueño del caudillo fuerte
que el fugitivo azar prende y sujeta;

volver las tornas, dominar la suerte
y en la vida de obrar, por fuera inquieta,
derretir el espanto de la muerte.

3

¡Miguel! ¡Miguel! Aquí, Señor, desnudo
me tienes a tu pie, santa montaña,
roca desnuda, corazón de España
y gracias, pues que no me sigues mudo.

Tu pan, hecho del aire, está ya lludo,
y pues tu sangre desde el sol me baña
capaz me siento de cualquier hazaña
bajo el dosel de tu celeste escudo.

¡Comer y trabajar, no! Quiero y hago;
mi obra, esto es, mi vida, mi fe abona
—mi obra al borde del común estrago—;

sólo espero de Ti —¡Señor, perdona!—
des a mi vida, des a mi obra en pago
una muerte inmortal como corona.

Los años proféticos

Y así entramos en los últimos años de su vida, ya de regreso a España, en 1930. Omitimos episodios anecdóticos para acercarnos a lo característico. Ya no regresaba el profesor provinciano que desde Salamanca levantaba periódicamente túrdigas en el cuerpo nacional; profesor reputado de atrabiliario y difícil entre los grupos intelectuales madrileños. Regresaba el español representativo y como tal arquetipo fué recibido. Es curioso apreciar, sin embargo, que Unamuno, maestro, no había logrado ningún discípulo. Esto puede querer decir, entre otras cosas, que su influencia estuvo condicionada por su temporalidad, razón por la cual los profetas resultan siempre anacrónicos y se miden desde su futuro, y por derivación, que, posiblemente, una generación de nietos —la actual— se halle más cerca que las anteriores, para hacerse cargo de la herencia personal e intelectual que nos ha legado. Pero el tema llevaría a reflexiones que no son de lugar. Sobreviene entonces un período de la vida de Unamuno, el más dramático, al que podríamos denominar el de la *vox clamantis in deserto.* Habían cambiado los tiempos. España entraba en un período de prueba: su aporía —las dos Españas irreconciliables— distendía los músculos. Habíase sustituído un régimen político, el monárquico, por otro, el republicano; pero no se habían modificado las íntimas estructuras de la vida española. Para Unamuno, fiel a su idea de que la fundamentación existencial de un pueblo se halla en su intrahistoria y no en la episódica histórica, la república sólo significaba una posibilidad de buscar, para todos los españoles, un proyecto de vida común asentado sobre una común rectificación de errores y una común aceptación de existenciales: formas de vida, creencias nuevas, tabla de valores morales, afirmación de la personalidad frente a lo exterior, etc. Los otros le pedían definiciones políticas y retóricas de circunstancias. Lo querían "ahora y aquí", por su peso

de propaganda. Y es irónico su destino: entre los años 1932 y 1935 recibe los máximos honores a que un ciudadano puede aspirar: rector vitalicio de la Universidad salamanquina, ciudadano de honor de la República, alcalde *ad perpetuam* de la ciudad de Salamanca, etc., a la vez que se siente más solo que nunca; terriblemente solo entre sus últimas novelas y dramas teatrales, y sobre todo entre su poesía; ese *Cancionero inédito* que contiene la mejor poesía que se ha escrito en España durante este último medio siglo. Publica entonces su *San Manuel Bueno mártir*, protagonización literaria de su *Sentimiento trágico de la vida*; su *Agonía del cristianismo*, escrita en Francia poco tiempo antes, pero traducida entonces al español; sus dramas teatrales *El otro* (reviviscencia del mito de Caín y versión de su novela *Abel Sánchez*), *El hermano Juan*, *Raquel* y *La Esfinge*. Y, sobre todo, inicia la publicación diaria de una serie de monólogos periodísticos, escritos en una lengua de hermosura, tan cargados de pensamientos y de vida, que difícilmente se pueden comparar con ninguna de sus obras. Son los parcialmente recogidos en cuatro volúmenes hasta ahora: *Cuenca ibérica*, *La ciudad de Henoc*, *La enormidad de España* y *Paisajes del alma*, los tres primeros en México y el último en Madrid. Escribe acuciado por el deseo de vivificar los viejos problemas españoles y llevarles a la atención comunal. Quiere rehogar en la tradición cristiana a todos los banderizos; cerrar fronteras a la invasión de los totalitarismos extranjeros —fascista y comunista—; impedir el crecimiento de la incivilidad y la segunda gran ola de chabacanería que se produce durante el siglo; anatematizar la acción directa y la dialéctica de la pistola; extraer al hombre petrificado en la gran ciudad de entre sus cubos de piedra y llevarle a la sedancia del campo; separar a una juventud inmadura del extremismo político. Graves propósitos y graves palabras, henchidas a veces de desesperación y de lágrimas, que el viejo maestro vierte todos los días en los oídos taponados

de los españoles. Es, con su figura antigua, robliza y severa, un profeta clamando a las puertas de la nueva Jerusalén. Veinte millones de españoles han iniciado ya su danza de la muerte y nadie escucha a este solitario, de corte nietzscheano, cuyo mágico poderío sobre la lengua le permite extraerle sus últimas posibilidades carismáticas. Por aquellas fechas había muerto ya su esposa —su Concha de ayer, de siempre— y Unamuno sentíase más solo que nunca. Hablaba del "sentimiento catastrófico de la vida" como fórmula sustitutiva de su "sentimiento trágico", y este sentimiento catastrófico no era más que la trasposición a un plano colectivo del problema personal por él vivido. Durante estos últimos tiempos se fué tornando huraño, irritable, más monologante que nunca. Su expresión frente a los "otros" era cruel, cruda, de anatema. Paseaba por las calles de Madrid y después, desde 1934, por las de Salamanca, con los ojos cargados de chispazos de inteligencia e iracundia; completamente solo casi siempre; quizá tratando de hablar con Dios, ya acorralado por la muerte y sin resolver aún el angustiante "negocio" de la inmortalidad de su alma. Hasta una estatua le habían levantado en la Universidad, en este proceso de glorificación, y él, que temía lo petrificante, lo inmóvil, rehuía pasar por delante de su mortaja de piedra para no verse muerto en vida. Así le encontró el estallido de la guerra civil y así, en un rapto de vehemencia, como quien busca desesperadamente una salida, aceptó la rebelión militar del general Franco. Dos meses más tarde comprendía su engaño y se revolvía iracundo contra ella. La episódica de su rebelión y de su muerte son bastante conocidas. El acto solemne en el Paraninfo de la Universidad; su diatriba contra aquellos que habían venido a sembrar a España de sal y espadas; la reacción oficial desposeyéndole de cátedra y honores; el encierro en su hogar; la postrer llamarada rebelde que trata de salir de España, camino de Europa y América, por medio de los corresponsales de prensa y súbitamente su tiempo

llegando al límite y cerrándose perfecto, redondo, señor de su muerte propia.

Vendrá de noche cuando todo duerma,
vendrá de noche cuando el alma enferma
se emboce en vida,

vendrá de noche con su paso quedo,
vendrá de noche y posará su dedo
sobre la herida.

...

Vendrá de noche, sí, vendrá de noche,
su negro sello servirá de broche
que cierre el alma;

vendrá de noche sin hacer ruido,
se apagará a lo lejos el ladrido,
vendrá la calma...
vendrá la noche...

Unamuno murió el 31 de diciembre de 1936, al crepúsculo, un día invernal y aterido. Su voz se volvió de espaldas a los hombres para comenzar, ¿quién sabe?, su diálogo con Dios.

Hombre y circunstancia

Unamuno, hombre profundamente individualista, que parece actuar a contrapelo de su tiempo —de su circunstancia, como diría Ortega y Gasset—, no escapa, sin embargo, a ella, y se hace con ella, determinado por ella. Como circunferencia que encierre al hombre de carne y hueso ya perfilado, nos conviene repasar someramente sus características principales. Y puesto que la circunstancia se integra con un tríptico fundamental de valores, veamos cada uno de ellos por separado. Estos valores son: la generación coetánea; el mundo material circundante de tierra y paisaje y, finalmente, el mundo histórico, poblado por los otros con su tradición social y cultural. ¿En qué medida esta tríplice fuerza centrípeta opera sobre Unamuno?

El gran tema orteguiano de la circunstancia o del contorno fué también una vivencia en Unamuno. Podemos perseguirle a lo largo de sus ensayos primeros. Para Unamuno, el hombre es su yo y su circunstancia; pero no como en Ortega, un resultado irrenunciable de ambos ingredientes, sino que la circunstancia es un antagonista cuya potencia mayor o menor queda determinada por el individuo. Se trata de pelear contra la circunstancia y vencerla para obligarla a servicio. "Hay un ambiente exterior, el mundo de los fenómenos sensibles, que nos envuelve y sustenta, y un ambiente interior, nuestra propia conciencia, el mundo de nuestras ideas, imaginaciones, deseos, sentimientos. Nadie puede decir dónde acaba el uno y el otro empieza; nadie traza la línea divisoria. Digo mis ideas, mis sensaciones, mis libros; digo mi pueblo, mi país, mi persona. *Yo y el mundo nos hacemos mutuamente.*" Este final orteguiano es rectificado inmediatamente por una sustentación solipsista: en última instancia lo que determina es el hombre, "el hombre, el verdadero hombre lleva en sí, heroico Robinsón, el mundo todo que le rodea". No, sin embargo, livianamente. Cuesta continua pelea: "nuestra vida es un continuo combate entre nuestro espíritu, que quiere adueñarse del mundo, hacerlo suyo, hacerle él, y el mundo que quiere apoderarse de nuestro espíritu y hacerle, a su vez, suyo. En última instancia el resultado de la tensión es un desequilibrio de fuerzas a favor del individuo —y aquí es donde la similitud con el tema orteguiano desaparece—, ya que el hombre, al modificar y cambiar el medio ambiente, se adapta al ámbito y lo adapta, "obra sobre él, lo modifica y cambia y así se crea un ámbito interior".[9] Este ámbito interior es, en última instancia, el determinante.

[8a] Creemos necesario añadir a la cita una nueva colección de artículos publicada con el título de *Visiones y comentarios* (Espasa Calpe, Argentina, Buenos Aires, C.A., 1949) y el t. I de artículos recopilados con el título general *De esto y de aquello* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1950) como parte de la publicación de la obra inédita unamuniana, o más exactamente de obra desperdigada por la prensa hispanoamericana durante 40 años.

[9] "La crisis del patriotismo e Intelectualidad y espiritualidad", *Ensayos*, I, pp. 283-51 *ss.* (Aguilar, Madrid, 1946).

La circunstancia generacional

Unamuno pertenece a la llamada "generación del 98". No podemos detenernos, por el momento, a acotar la grave significación que este término generación encierra, como instrumento hacedor de historia y en cuyas finas mallas se encuadran, en su acaecer diario y secundario, todos los cambios históricos. En otra ocasión lo hemos definido como un cuerpo social íntegro, compuesto por masas y minorías, constituído sobre una identidad de tiempo cronológico, histórico y vital con arreglo a unas constantes determinadas de problemática (filosófica, sociológica, psicológica, lingüística e histórica) cuyos integrantes poseen un caudal común de formas de ser, vivir y convivir que partiendo de la personalísima experiencia se articulan, a la vez, hacia dentro y hacia fuera. Tal articulación no es una articulación pasiva, extática, sino el supuesto para una toma de posición frente al mundo; suma de voluntades operantes que buscan la justificación de su existencia individual y colectiva tras un "proyecto de vida" generacional.[10] Desde esta perspectiva hablamos de generación del 98, y no desde el limitado y convencional ángulo literario habitualmente en uso. De aquí el hecho siguiente: Unamuno, aun resistiéndose a admitir su forzosa inscripción en el equipo generacional, es quien más limpiamente traza sus lineamientos históricos sin saberlo. Lástima que no podamos detenernos en demostración que serviría, a la vez, para situar las constantes generacionales y los hombres generados en ellas con una perspectiva algo distinta del clisé habitual.

Como en el caso de la valoración de su circunstancia, Unamuno tiene clara intuición de lo que significan históricamente las generaciones, pero su particular tendencia a meditar "a lo que saliera" le lleva a desaprovechar, muchas veces, los más fértiles descubri-

[10] S. Serrano Poncela, "Las generaciones y sus constantes existenciales", *Realidad*, nº 16, sept., 1949,

mientos. Así, por ejemplo, cuando refiriéndose en su ensayo *Viejos y jóvenes* a las dificultades existentes entre unos y otros para conciliar un programa común de vida, nos dice: "¡Cuántas cuestiones de que se habla ganarían en claridad si se tuviese en cuenta eso de que cada año nazcan y mueran hombres!" Y más adelante este atisbo de cronología generacional que coincide con los supuestos más acreditados en torno a un calendario de generaciones: "En cada época dan el tono dominante a una sociedad en cuanto a sus ideas y sentimientos los hombres comprendidos entre cuarenta y sesenta años." Todo el ensayo tiende a proclamar la necesidad de una aceptación del siguiente hecho: imposibilidad de una convivencia intergeneracional y necesidad, no obstante, de ajustar la vida colectiva a un ritmo de generaciones. De modo más concreto, refiriéndose a su propio equipo, ya en 1898 acepta la existencia del mismo doliéndose de que sus energías juveniles operen en medio de la indiferencia pública: "En rigor no somos más que los llamados intelectuales y algunos hombres públicos los que hablamos ahora, a cada paso, de la regeneración de España. Es nuestra última postura, el tema de última hora." Otra implícita profesión de fe generacional encontramos en su ensayo *La juventud intelectual española*, escrito dos años antes. Sus reflexiones y diatribas en torno al tema de la "ramplonería" ambiental son reflexiones de grupo frente al espíritu colectivo, conservador y chabacano de la España oficial. Al fin, este personalista reacio a dejarse empaquetar en definiciones o encasillados, viene a aceptarse como componente generacional. En uno de sus últimos artículos periodísticos, en el año 1934, nos manifiesta: "otro desahogo personal más del comentador que os habla; y es que cuando le meten en la ya mística generación del 98, si con ello quieren decir la generación liberal, dicen bien". Y se refiere después al siglo XIX como siglo liberal y a los que nacieron en su encaje, como espíritus liberales tan distintos de los

nacidos o generados en el período histórico de entreguerras.[11]

Bilbao, tierra nutricia

Si hubiéramos de destacar una típica actitud generacional del 98 podríamos referirnos a su sensibilidad telúrica. Pocos grupos hispanos han sido sacudidos en su intimidad, de manera más integral y profunda, por el paisaje español. En realidad, la generación del 98 descubre un paisaje hasta entonces inédito, que es, a la vez, naturaleza e historia, potencia espiritual y excitante estético. Toda la obra literaria de Azorín está traspasada por el paisaje, como la poesía de Antonio Machado, la pintura de Zuloaga, la música de Granados y Albéniz, el medievalismo de Menéndez Pidal. Esta vivencia constante del paisaje alcanza en Unamuno valor conceptual, conforme tendremos ocasión de ver más adelante. Anticipemos que se torna problemática filosófica al vincularse al arquetipo de Don Quijote; cuestión sociológica al fundirse con el paisanaje y gran tema lingüístico al servir de marco a su castellano rural, de donde brota su estilística. En Unamuno, el paisaje es ingrediente activo de ese "ambiente exterior que nos envuelve y sustenta" antes aludido, al contacto del cual y con el cual, hombre y mundo se hacen mutuamente. Toda su poesía está henchida de paisaje, no descriptivo y aparencial sino vital, propiciador de estados de conciencia. Como lo están, ya en el ocaso de su vivir, esos monólogos quemantes que diariamente escribía para la prensa, solitario y señero, desde la ciudad de Henoc que era Madrid en vísperas de guerra civil; monólogos cargados de recuerdos y revisiones de recuerdos, todos ellos montados sobre tres horizontes, el de Salamanca y los campos de la Armuña, el de Madrid a principios de siglo y el de Bilbao provinciano, señorial y civil de la Restauración alfonsina. El Bilbao de sus años de infancia es la tierra nutricia de Unamuno y a ella se

[11] "Reflexiones actuales", *Ahora*, Madrid, dic. 7, 1934.

vuelve siempre en los momentos de depresión espiritual por hábito paratáctico. No al Bilbao grande, industrializado de hoy, sino al Bilbao chiquito, al "bochito" de la guerra civil carlista. "Nací y me crié en Bilbao, en la invicta villa liberal de Bilbao", repite con frecuencia, e inmediatamente sobreviene la rememoración elegíaca: "¡Oh aquel Bilbao de 1874, cuando eran estradas festoneadas de zarzales, con sus rosas silvestres, las que son hoy calles del Ensanche!" Y reaparecen en su recuerdo la escuela de primeras letras, el maestro adusto, las escapadas al monte Archanda, el azahar de los naranjos que crecían en la huerta familiar, los corros de baile aldeano en la plaza de Albia, las magnolias de la Plaza Nueva, las naves silenciosas y oscuras de la Basílica de Santiago. Bilbao es el sedante, la tierra en que reviven sus fuerzas al ser tocada con el ansia de Anteo. Entre toda su poesía inspirada en la tierra vasca, aparecen dos poemas reveladores, a nuestro juicio, de esta función nutricia y cordial que el paisaje infantil tiene para Unamuno a lo largo de su vida. Uno, el titulado *En la Basílica del Señor Santiago de Bilbao*, y otro, *Las magnolias de la Plaza Nueva de Bilbao*. A través del primero, Unamuno nos lleva a sus años precedentes a la gran crisis religiosa que le atraviesa durante la época de estudios universitarios. Al entrar bajo las bóvedas de la Basílica —quizá entre 1905 y 1907— al curso de uno de sus viajes regulares desde Salamanca a la villa del norte, se alza de pronto, en él, una rica orquestación de fe acompañada de preciosas imágenes antiguas. Las piedras de la oscura y silenciosa nave se animan, y caen compasivas de la bóveda todas las oraciones anidadas durante días y días de su infancia, cuando soñaba amparado por la imagen de la Virgen sueños "de santidad y de ambición tejidos" o lloraba esas lágrimas inefables de los primeros años adolescentes, producidas por el temor y el deseo a la vez de la eclosión vital. El poema nos dice de sus primeras preocupaciones por alcanzar directo cono-

cimiento de Dios; de sus meditaciones al escuchar la lectura del Kempis por un pobre clérigo a quien nadie prestaba atención; de la gran fiesta cívica, llena de luz y euforia que siguió a la liberación de la villa por las huestes liberales de 1874. Y junto a esta rememoración, apacible, optimista y jugosa, el contraste actual que nos revela cómo ese pasado compacto, irrompible y opaco es una batería cargada de inexaustible fuerza con la que se alimenta al hombre Unamuno en sus crisis.

Y hoy al entrar en ti siento en mi pecho
luchas de bandos y civiles guerras,
y con rabia de hermanos se desgarran
en mí mis ímpetus.

Y la congoja el corazón me oprime
al ver cómo al bajel de mi tesoro
lo envuelve la galerna mientras cruza
de Dios el piélago.

Dentro, en mi corazón, luchan dos bandos,
y dentro de él me roe la congoja
de no saber dónde hallará mañana
su pan mi espíritu.

...

Y no encuentro salida a mis anhelos
sino hacia el mar que azotan las galernas,
donde el pobre bajel de mi tesoro
zozobra náufrago.

Por eso vengo a ti, santa basílica,

...

Aplaca mis congojas, adormece
este sufrir...

Fuera de la iglesia, la Plaza Nueva le espera con sus magnolias; sus casas circundantes, lamidas por la tenue lengua gris de la lluvia; las ranas metálicas del estanque vomitando pequeños chorros de agua. Aquellos soportales fueron el abrigo de sus "vagas ilusiones juveniles" y sus primeros afanes poéticos y filosóficos. Dando vueltas alrededor, en un periplo circular, medi-

tó en el Todo y en la Nada, en el principio primero y el fin último de las cosas. Pasaron los inviernos con sus lluvias hoscas y vinieron las primaveras con sus flores blancas en los magnolieros. Entre el verdor del follaje cantaban los pájaros y el joven poeta y filósofo sentía acrecentar su trepidación vital. Pasados los años, la Plaza Nueva persiste inmutable, pétrea, siempre acogedora, con la perennidad del paisaje. Debajo de cada arco se recorta la imagen del joven Unamuno ofreciendo a Unamuno adulto su cornucopia cargada de entusiasmo, virginidad intelectual y fe en su destino. Y este Unamuno de hoy toma una porción, se reconforta y prosigue. Este juego estimulante y sedativo de la circunstancia vasca —paisaje, ámbito de vivencias infantiles, poso histórico— tiene su contrapartida por ser, a su vez, una constante irrenunciable, sobre la expresión lingüística unamuniana. Se trata de un trasfondo contra el cual toda la obra unamuniana apoya su estructura formal y del cual, a su vez, continuamente se despega a fin de salvar y enriquecer su castellano de Castilla. Unamuno es un ejemplo impresionante de lo que puede la voluntad de un escritor para hacerse su estilo. Y en verdad, la plenitud de su conquista, y con ella de su victoria, sólo es alcanzada en sus años de vejez, cuando escribe con ese castellano denominado por uno de sus coetáneos "lengua de hermosura". Tiene acaso razón Ortega: "Fué un gran escritor. Pero conviene decir que era vasco, y que su castellano era aprendido. Él lo reconocía y lo declaraba con orgullo, mas no se daba cuenta de lo que esto traía consigo. Aun siendo espléndido su castellano tiene siempre ese carácter de aprendido, y, si se me quiere entender bien, como todo idioma aprendido, el carácter de lengua muerta. De aquí muchas particularidades de su estilo. Cuando escribimos o hablamos en nuestra lengua, nuestra atención atraviesa los vocablos sin reparar en ellos... Con la lengua aprendida no pasa lo mismo. El vocablo se interpone ante nosotros y nuestro pensamiento hace constar su presencia y nos obliga

a atenderlo... Esa propensión etimológica a la manera de Unamuno es característica de quien escribe o habla en su idioma aprendido." [12]

El Madrid bifronte

Y ahora la circunstancia madrileña; el Madrid ansiado, odiado y al fin amado, con amor de anciano David —amores tan caros a Unamuno de David y la Sunamita— por este vasco trasplantado a Salamanca. Toda la generación del 98 mantiene idéntica actitud inicial frente a Madrid en la hora del descubrimiento (todos son provincianos; todos vienen de la periferia con su ambición estimulada por el resentimiento de la provincia). Y esta actitud resulta ser una curiosa mezcla de decepción e irritación que más tarde se torna, gradualmente, amor de corazón. Pero el más refractario a aceptar la presión barométrica madrileña es Unamuno, y durante muchos años su actitud es de rechazo y menosprecio. No olvidemos, sin embargo, que los grandes amores, en virtud de su complejidad anímica, suelen aparecer disimulados por el odio. De todos modos, en una u otra dirección, Madrid es un continuo excitante para Unamuno provinciano, vasco trasplantado a la provincia castellana, y la presencia de este alcaloide lejano provoca toda clase de reacciones críticas. La máxima acrimonia frente a Madrid corresponde a sus años juveniles y se extiende, ya más atenuada, durante su madurez como compensación defensiva al indudable destierro intelectual que debió significar para él la Universidad de Salamanca. No estamos estableciendo categorías de valor, pero damos por supuesto que Unamuno, catedrático de la Universidad madrileña, hubiese sido otro Unamuno. Salamanca y su contorno pesan más sobre esta sensibilidad irritada de lo que aparenta y quizá pudiéramos encon-

[12] J. Ortega y Gasset, "En la muerte de Unamuno", *La Nación*, Buenos Aires, en., 1937. (*Vide* J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. v, p. 261; Espasa Calpe, Madrid, 1946.)

trar aquí las raíces de buena parte de su obra. Precisamente cuando Unamuno se traslada a Madrid durante los primeros años de la República, sobreviene el redescubrimiento y enamoramiento tardío a que antes nos referimos. Por eso sus elegías amorosas, como veremos inmediatamente, tienen un contrapunto autocrítico y parecen decirnos: ¡Qué ocasión la desaprovechada entonces! Asistamos al descubrimiento de la villa y corte. Una muy conocida descripción escrita al curso de otra visita en 1902 es la siguiente: "Cada una de mis estancias, nunca largas, en Madrid, me evoca la impresión que me causó mi primera entrada en la Corte, el año 80, teniendo yo diez y seis; una impresión deprimente y tristísima, bien lo recuerdo. Al subir, en las primeras horas de la mañana, por la cuesta de San Vicente, parecíame trascender todo a despojos y barreduras; fué la impresión penosa que produce un salón en que ha habido baile público, cuando por la mañana siguiente se abren las ventanas para que se oree y se empieza a barrerlo. A primeras horas de la mañana apenas se topa en Madrid más que con rostros macilentos, espejos de miseria, ojos de cansancio y esclavos de espórtula." Y más adelante, en el mismo texto: "Suelo experimentar en Madrid un cansancio especial, al que llamaré cansancio de Corte." Se trata de su ensayo *Ciudad y campo*, escrito, sin duda, en un momento de depresión salamanquina y cuya labor de apuntalamiento de una fe en la provincia es manifiesta. Nos habla de sus paseos por la carretera zamorana, teniendo enfrente la vasta llanura y a su espalda las altas torres de la catedral. Y describe las calles madrileñas como estériles canteras donde los pies se fatigan y el ánimo se irrita. Aún más: el gran centro de la ramplonería es Madrid. y en Madrid, sus cafés y sus tertulias intelectuales. Cierto, salvo que la ramplonería, como el mismo Unamuno ha constatado en diversas ocasiones, era la flor nacional, incluyendo a Salamanca. De todos modos no se trata de criticar una crítica, sino de constatar un estado

de ánimo, y no debemos dejarnos arrastrar por su filo polémico. Tal estado de ánimo, permanente en Unamuno durante casi treinta años (desaparece durante su destierro francés), lo pudiéramos insertar en el tema del "menosprecio de corte y alabanza de aldea" bastante frecuente en nuestra literatura ascética. De nuevo, el temor a la tentación detrás del flagelo al pecado. En una carta a Ganivet[13] reaparece todo lo anterior de manera más espontánea, ya que está fechada en 1898. "Madrid es una perdición —dice a su amigo—, situado en el centro no recibe influencias extranjeras sino muy medianamente, y en él, además, el salón de conferencias ahoga toda vida intelectual. Es un mero centro político. Yo le tengo miedo, verdadero miedo. Y resistiré cuanto pueda ir a dar en él." La debilidad del argumento es palmaria, ya que Salamanca, mucho más alejada de las "influencias extranjeras", carecía por entonces —y aún más tarde— de cualquier tipo de vida intelectual. ¿No se parece este miedo entreverado de voluptuosidad al temblor que siente la virgen amenazada por el seductor? Pero no nos dejemos ir por el deslizadero crítico. Más adelante, en la misma carta, encontramos una razón más válida y positiva: "Aquí he desarrollado los gérmenes que traje de mi país vasco, aquí me he dejado penetrar de espíritu castellano, que es espíritu *natural*, de una tierra, y Madrid no es naturaleza ni es tierra. Un madrileño no puede decir: *Mi tierra*. Amo esta soledad y creo que hace fuerte. El regionalismo orgánico es nuestra salvación." Ganivet es granadino y Unamuno vasco; ambos periféricos. Se encuentran siempre, sinceramente, en la defensa de la provincia.

Resentimiento que trata de ser convertido en objetivo estado de conciencia durante los años de juventud. Trascendencia del resentimiento hacia territorios de moral y aun de metafísica en su madurez. Unamuno acepta al fin su destino provinciano y le convierte en

[13] Carta a Ángel Ganivet, 1898, pub. en la rev. *Insula*, nº 35, nov., 1948, Madrid.

justificación de sí mismo. Salamanca irradia entonces fuerza creadora y se torna inspiración y poesía. Es el instante en que Bilbao desaparece del primer plano y Madrid deja de ser "triste Sahara" y "corte ramplona" para convertirse en la ciudad moderna, metropolitana, anónima y semejante a las grandes ciudades europeas, donde se vive una vida trivial y desajustada al ritmo de la vida profunda. Hay que abandonar la ciudad porque la ciudad empequeñece y persigue la soledad, el adentramiento, la ensimismación. "Cuando me encuentro en una ciudad moderna, de esas que llaman progresivas por su policía e higiene, me envuelve, ciñe y aprieta al punto de un sentimiento de profunda, de profundísima soledad. Los hombres me parecen sombras sin interior." [14] La ciudad puede ser Madrid, París, Londres, no importa cuál. Es, simplemente, la enemiga del hombre "interior". Henos aquí en la cúspide sublimada del "menosprecio de corte". Puede entonces escribir justificadamente: "Sal de ahí, sal de esa corte cuanto antes. Si te dijesen que ese es tu centro, contéstales: '¡Mi centro está en mí! . . .' Ahí te consumes y te disipas sin el debido provecho. . . sal pronto de ahí y aíslate por primera providencia; véte al campo y en la soledad conversa con el universo si quiéres, habla a la congregación de las cosas todas. Más te vale que se pierdan tus palabras en el cielo inmenso a no que resuenen ante las cuatro paredes de un corral de vecindad." [15]

Desde aquí ya se puede tornar a la ciudad sin peligro de caer en la inconsecuencia. Tentación y resentimiento han sido sublimados y convertidos en operación enriquecedora de la personalidad. Queda justificada la gradual pérdida de acritud respecto a Madrid. Si además estimamos que Unamuno permanece en destierro cerca de seis años, añorando a España desde la frontera por todos sus poros y que entra

[14] "Desahogo lírico", *Soliloquios y conversaciones*, p. 56; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires, 1943.
[15] "Adentro", *Ensayos*, I, p. 238; Aguilar, Madrid, 1945.

en España por Madrid, cargado de honores y vítores, centro de una manifestación cívica a la que concurren cerca de doscientas mil personas, no es difícil comprender que la vuelta a la corte sea distinta de la entrada inicial a los diez y seis años. cuesta arriba por el Paseo de San Vicente, camino de la modesta pensión universitaria, en un hosco amanecer, lejos del calor maternal y provincial bilbaíno. Sobreviene entonces lo que hemos denominado el enamoramiento tardío. Unamuno-David descubre los encantos de la posesión, pero ésta es ya irrealizable, pura nostalgia. descanso en viejos recuerdos. De aquí el tono elegíaco, proyectado sobre imágenes del ayer, que tienen los artículos unamunianos escritos entre 1931 y 1935 tomando por referencia sus paseos por las calles madrileñas. El que pasea es el Unamuno mozo, revivido y estimulado por el invariado paisaje: "Hoy el comentador. rico en años —y aún, por herencia, de siglos— y rico de recuerdos, y por herencia de esperanzas. recorre, señero, lo que de su Madrid de la mocedad aún vive para remontarse el corazón. Busca frescuras, ya de fuentes, ya de verdor de vida. Y busca rinconadas donde se haya remansado la leyenda cotidiana. Y en esos remansos va a bañarse en espiritual agua eterna." Y en esta búsqueda van apareciendo ante los ojos entristecidos del anciano las maravillas recónditas aver desdeñadas. La Plaza Mayor, "archivo de majeza"; la donairosa y alegre calle de Toledo; las viejas posadas del Madrid antiguo "donde el pueblo se posa" y crea no urbanidad sino civilidad, dando a la vez al husmeo del transeúnte "olor a tierra de labranza, heno mojado de rocío"; el barroco Puente de Toledo y el aprendiz de río, "siempre mozo", que retoza por las praderas de San Isidro: el Manzanares ("Hace más de cincuenta años que uno, mozo también y aprendiz —como todavía— se hizo retratar allí, al aire libre, junto a una barraca"); la calle del Pez, zigzagueante, sin horizonte. con sus librerías de viejo oliendo a polilla, el santuario antiguo de Nuestra Señora de Ato-

cha; la plaza municipal y provinciana llamada de la Paja; el Palacio del Arzobispado; el paseo del Prado; los trasfondos del Palacio Real, con su digno aire velazqueño. Una polifonía madrileña brota de la anciana y enamorada pluma. "Soñando historia a orillas del Manzanares se siente la llaneza de llanura alta, de meseta, del Madrid llanero, manchego, popular, y se siente su alteza de altura serrana y la cortesía del pueblo bajo que aprende siempre, y la frescura y claridad de sus praderías espirituales. ¡Y qué símbolo el del madroño, sin oso, que hasta embriaga! ¡Llaneza, alteza, cortesía, frescura, claridad! ¡Y fuego! Y recuerdos de mocedad de aprendiz de hombre en Corte." [16]

Salamanca de dorada piedra

En medio, entre Bilbao perdido y Madrid odiado, desdeñado, redescubierto y amado, la "intrahistórica" Salamanca:

Alto soto de torres que al ponerse
tras las encinas que el celaje esmaltan
dora a los rayos de su lumbre el padre
sol de Castilla;

bosque de piedras que arrancó la historia
a las entrañas de la tierra madre
remanso de quietud...

Cuarenta y cuatro años de la vida de Unamuno transcurren, con breves interregnos, en Salamanca. Este continuo matrimonio concluye, como sucede en los estados matrimoniales, en una simbiosis mutua. Unamuno y Salamanca, de puro y continuo contacto, llegan a semejarse y a necesitarse. "Soñadero feliz de mi costumbre" titula Unamuno desde Francia al paisaje salamantino. La vieja ciudad universitaria apenas guarda el rescoldo de lo que fué durante el Renacimiento, pero Unamuno se sueña ante la estatua

[16] "Los delfines de Santa Brígida", *Ahora*, Madrid. (Vide: *Cuenca Ibérica*, Ed. Séneca, México, 1943.)

de Fray Luis y sueña en el destino de la población castellana, hundida en el semianónimo. Uno y otro se prestarán apoyo para conseguir la inmortalidad. Con tu lenguaje eterno, de piedra,—reclama Unamuno a la ciudad— dí tú que he sido. A cambio te prestaré fidelidad de estancia y elogiaré apasionadamente tu provincialismo. Así, el continuo elogio a las ciudades pequeñas, la diatriba contra Madrid, el menosprecio de Corte. Cabeza de ratón salmanticense, en 1892, cuando el mozo recién graduado acude a tomar posesión de su flamante cátedra de griego. Más tarde, cabeza de león, crecido al calor de las viejas piedras y sujeto a un pacto de fidelidad. A través de Salamanca, Unamuno entra en el secreto de Castilla y descubre la intrahistoria española, la profundidad humana cuyo sobrehaz engañoso forman los episodios del diario vivir. Días y años de meditación y estudio, quizá primero resentido, más tarde, convertido en hábito y en vida. "Al poco de llegar a esta vieja y hoy para mí tan querida ciudad de Salamanca escribí a un amigo diciéndole que si a los dos años de estar aquí, se enteraba de que jugaba al tresillo a diario, daba durante una o dos horas vueltas a la plaza y echaba la siesta, me considerase hombre perdido; pero que si, pasado ese tiempo, seguía estudiando, meditando, escribiendo y peleando en pelea pública por la cultura, me considerase aquí mucho mejor que en Madrid." [17] No hubo entrega a la trivialidad y el letal ambiente provinciano apenas deformó su personalidad, salvo para acentuar la hosquedad e impermeabilidad a ciertas formas urbanas de cultura. La experiencia, sin embargo, fué peligrosa y no todos pueden salir de ella indemnes. Unamuno nos cuenta en más de una ocasión cómo paseaba por el campo horas y horas, sobre todo al atardecer, monologando y acompañado de modestos profesores y amigos que le consideraban su pitonisa délfica. El testarudo monologar unamuniano es re-

[17] "Grandes y pequeñas ciudades", *Por tierras de Portugal y España*, p. 156; Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1941.

sultado de su connubio salamanquino en ausencia de polemistas y contraagonistas. Más tarde el hábito adquirido se integra en la raíz de la personalidad y sucede eso que donosamente ha connotado Ortega: que, apenas entre los otros, soltaba en medio de todos su yo como un ornitorrinco y se apoderaba absolutamente de la conversación.

Tendría un gran interés el tema salmantino en un estudio del paisaje y paisanaje unamuniano. Baste decir por ahora, tratando de fijar una diferenciación entre la circunstancia salmantina y madrileña, que la primera exprime para Unamuno su poesía. mientras la segunda expresa una actitud racional, crítica. Casi todos los poemas castellanos de Unamuno se tejen sobre vivencias poéticas, de dentro de la ciudad o de sus campos; poesía cuya característica formal más notoria es la regularidad métrica y el verso blanco; sillares de piedra grave, inspirados en la gravedad de los antiguos dorados muros. Se percibe en esta contención y orden la sobriedad castellana trabajando insensiblemente el espíritu del fogoso vasco. Salamanca es una constante lección de buen sentido, precisamente lo que Unamuno necesitaba para sistematizar al mínimo su caos juvenil. La presencia de esta lección académica, mesurada y provincial, queda admitida por Unamuno, ya al caer de su vida. en estas breves cuartetas que aparecen en su *Cancionero* inédito:

Salamanca, Salamanca,
renaciente maravilla,
académica palanca
de mi visión de Castilla.

Oro en sillares de soto
de las riberas del Tormes;
de viejo saber remoto
guarda recuerdos conformes.

Hechizo salmanticense
de pedantesca dulzura;
gramática del Brocense,
florón de literatura.

¡Ay mi Castilla latina
con raíz gramatical,
ay tierra que se declina
por luz sobrenatural!

Los otros: "La Santa Compaña"

Por estos tres paisajes circulan hombres, los *otros;* agentes catalíticos sobre el hombre Unamuno, pues aunque éste rechazó siempre toda influencia directa, de primera mano, y se compuso una armadura refractaria a toda admiración o discipulado por su parte, no es menos cierto que los demás influyen sobre la vida propia, aunque sólo sea para determinar una actitud de erizamiento. En polémica con muchos de ellos construyó Unamuno buena parte de su obra. Polémica, primero con los santones de la generación anterior, escritores políticos y sociólogos de la España "castiza"; después con los coetáneos, con su generación; más tarde con las generaciones nuevas fatalmente dispares, tal como él lo fué con respecto a sus antecesores. La polémica de Unamuno con los *otros* no fué polémica de anécdotas sino de actitudes. No queda, pues, huella nominal en su obra que pueda servirnos de referencia. Sin embargo, el propio Unamuno va a darnos el hilo para llegar hasta esta circunstancia humana que le rodeó, condicionándole. Rememorando amigos y adversarios, ya en su vejez, les denomina "la Santa Compaña", estantigua o hueste antigua; la procesión de los muertos "de los de cada uno; que pasan en ciertos días y a ciertas horas, por el espacio, bajo el firmamento. Y pasan sin fila ni orden cronológico. Unos, amigos o enemigos, privados, sin nombre en la historia nacional y que se me presentan en algún momento preciso de nuestro mutuo trato." [18]

Abre la "estantigua" el primero a quien conoció y trató al empezar a escribir, en sus diez y ocho años, el poeta Antonio de Trueba, versificador honesto, pro-

[18] "Mis santas compañas", *Ahora*, Madrid (*circa* 1934). (Vide: *Visiones y comentarios*, pp. 9 *ss.*; Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1949.)

vinciano y mediocre, con cuya ayuda comienza a publicar en la prensa bilbaína. Y a través de la evocación de Trueba, admirador a ultranza de Menéndez Pelayo, este gran polígrafo santanderino quien le aprobó, junto con Valera, en sus oposiciones a la cátedra de griego. Unamuno mantuvo constantemente una actitud polémica frente a Menéndez Pelayo, a quien denomina forjador de la "leyenda blanca" española, acusándole de grandilocuente y sectario. Para Unamuno, Menéndez Pelayo fué el gran gonfaloniero de la España barroca y le reprocha no haber entrado a fondo con su escalpelo crítico en la llamada "Edad de oro" a fin de poner en evidencia lo que en ella hay de anquilosamiento casticista castellano. "Por miedo de mirar a la mirada de la esfinge —dice él—, se volvió a contarle las cerdas del rabo." No hubo polémica directa con el maestro, quizá por un residuo de respeto personal, pero sus ensayos *En torno al casticismo* están inspirados, indudablemente, en una réplica a Menéndez Pelayo y los "pelayistas". Tampoco su actitud frente al segundo miembro del tribunal es de gran cordialidad. Reprocha a Valera su afán por promover al culto de la poesía huera, quintanesca, retórica. Aquellos años de estudios universitarios y oposiciones son también fructíferos en cuanto al trato con el equipo de pensadores hispanos conocidos como "krausistas". En Unamuno, el krausismo tiene una influencia tangencial, más de actitud moral que de doctrina. Ya en su vejez, a los sesenta y nueve años, rememora esos tiempos de estudiante madrileño en que vivió enfrascado "en libros de caballerías filosóficas, de los caballeros andantes del krausismo y sus escuderos".[19] En efecto, por los años 80–84 el profesor Mo-

[19] Las simpatías de Unamuno por el krausismo aparecen a lo largo de toda su obra, demostrando la existencia de una corriente subterránea de influencia, si bien en segundo grado. "Es tan vivo el individualismo místico —dice en su ensayo *En torno al casticismo*—, que cuando en nuestros días se coló acá el viento de la renovación filosófica postkantiana nos trajo el panteísmo krausista, escuela que procura salvar la individualidad. . . y escuela mística hasta en lo de ser una perdurable propedéutica." En una entrevista periodística, recogida por F. Madrid ("Genio e ingenio de Miguel de Unamuno", Buenos Aires, 1943), el rector de la Universidad de Salamanca

rayta, discípulo de Sanz del Río, dictó un curso en el Ateneo al que asistió Unamuno. "Pocos movimientos espirituales han sido más fecundos y beneficiosos para España —escribe en otra ocasión— que el que provocó el krausismo; aquel bienadado krausismo, tachado de bárbaro y maldecido por quienes, sin conocerlo, se han dejado invadir y vivificar de no poco de su espíritu."

Después viene Ángel Ganivet, de cuya amistad y trato surgen las cartas que dan lugar a una crítica apasionada por parte de ambos de la historia y del porvenir de España. Ganivet determina posiblemente en Unamuno su preocupación historicista. A continuación, Margall —"mi Margall"—, el amigo y poeta querido, hombre del 98 en Cataluña, atravesado como Unamuno por crisis religiosas y pensamientos heterodoxos. Ésta es una influencia juvenil muy visible a lo largo de toda la vida unamuniana. Y Guerra Junqueiro, el portugués atormentado, también cargado de profecía poética. Y Rubén Darío, admirado y menospreciado a la vez; admirado como poeta, menospreciado como introductor del modernismo en España —beleño que destruye el *phatos* poético transformándole en música, más de una vez ratonera—. Y dos representativos de la Institución Libre de Enseñanza, Giner y Cossío, "encendiéndonos en liberalismo". Y los compañeros de generación: Azorín, siempre estimado pero discutido, sobre todo en sus años de regeneracionismo, cuando el grupo de los tres —Azorín, Maeztu, Baroja— se proponía resucitar a España por medio de irrigaciones en el campo y ferrocarriles. A Unamuno le parece bien la acción social, pero no puede colaborar en ella porque no entiende de reforma agraria ni le interesan los problemas de crédito agríco-

se expresa en estos términos: "Algunas veces me he preguntado por qué arraigó el krausismo en España mientras Kant ha ejercido sólo una influencia tardía y superficial. Hay que buscar la razón donde está: en las raíces del sentimiento religioso donde se nutre la filosofía. La moral de Kant es luterana y esa moral cerrada, un poco para adentro, no la puede sentir, aunque la entienda, un español. Kant es un pietista. Krause, en cambio, es otra cosa. Su origen romántico lo acerca a nosotros."

la y repoblación de montes; tampoco espera nada de la "japonización" de España. "Lo que el pueblo español necesita es cobrar confianza en sí, aprender a pensar y sentir por sí mismo, no por delegación, y sobre todo, tener un sentimiento y un ideal propios acerca de la vida y su valor." [20] Valle Inclán, admirado como compañero en la tarea de forjar una nueva lengua castellana —el "sobrecastellano"— para uso de España y América. Pablo Iglesias, el socialista, "figura recia, sólida, noble y robliza; uno de los más grandes autores y actores de la tragicomedia nacional española". Y las influencias negativas, a contrapelo, que le reafirman en actitudes críticas: Núñez de Arce, "correcto y tiesecito", de quien nada memorable recuerda; Campoamor, muriéndose de frío, ya anciano, en un gabinete que parecía un horno; Pereda, confesándole a orillas de Tormes —¡oh sacrilegio!— que "no le gustaba el campo", y Echegaray defendiendo el uso de la bicicleta por ser el vehículo más individualista, víctima de la saña generacional y motivo de posterior arrepentimiento unamuniano por haber contribuído a su descrédito "injustamente".

Después los políticos: Canalejas, preocupado por problemas de instrucción pública y discutiendo con Unamuno acerca de la necesidad de "meter en cintura" a los catedráticos. Francisco Silvela, "desahogándoseme en amargas reflexiones de desesperado" ante el incierto porvenir de España. Salmerón, hombre despechado y orador de recia sintaxis tan admirada en tiempos por el joven vasco. Joaquín Costa con sus tronitonantes profecías. Castelar, "capaz de cantar la armonía de las esferas sin saber de mecánica celeste". Y el rey último de España, Alfonso de Borbón, quien influyó personalmente, más de lo pensable, sobre la vida unamuniana, cuyas vetas de personalismo y pasión se inflamaban fácilmente.

[20] Azorín ("Intervención social", *Madrid*, cap. XVII) se refiere a los planes y actividades del grupo de los tres y el apoyo condicionado que encontraron en Unamuno, citando la carta a que hacemos referencia en el texto, fechada en mayo 14, 1897.

De uno u otro modo, estos hombres y algunos más son copartícipes en el proyecto de vida unamuniano. Ellos le rodean, le influyen, le limitan o le exaltan. Estudiar las tangenciales y esquividades producidas al contacto personal y comunal con ellos requeriría otra ocasión. Pero todos son partes de la circunstancia de España que Unamuno inserta en su yo. Un análisis más profundo de tales relaciones nos pondría en evidencia la raíz de muchos pensamientos y actitudes. Detrás de casi todos los "ensayos" hay un interlocutor o un denostado. Deberíamos quizá buscarle en esta nómina incompleta.

Unamuno y Ortega

Destaquemos ahora una figura también solitaria en el mapa intelectual español, aludida varias veces con sesgo reticente al rozar con Unamuno. Me refiero a José Ortega y Gasset.

La relación Unamuno-Ortega comienza con una decidida admiración por parte de este último, principiante en el campo de las letras, hacia el también joven maestro salmanquino. Textos demostrativos los hallamos en el ensayo de Unamuno titulado *Almas de jóvenes* (1904), donde se transcriben dos cartas de Ortega. Se dialoga en torno al tema de la formación y enriquecimiento intelectual de la juventud española. De estas dos cartas y su comentario unamuniano se desprende una línea de pensamiento y actitud mutua que podríamos resumir del siguiente modo: estado de confusión mental en Ortega, "tengo un verdadero lío en la cabeza, la consabida sopa de letras hirviendo", que le impide ver lo intuitivo y espontáneo de su personalidad. De lo que se trata es de alzar una plataforma ideológica sobre la cual opere la nueva generación hispana. Mas en principio rechaza cualquier método intuitivo para conseguirla. No cree, tampoco, que Unamuno, profundamente intuitivo, posea un método valioso ("ese misticismo español clásico que en

su ideario aparece de cuando en cuando no me convence; me parece una cosa como musgo"). Tampoco cree en el personalismo y prefiere para España "la labor de cien hombres de talento mediano que la aparición de un genio". Reclama fabricar hombres de estudio, "calientalibros", ya que un genio apenas levantaría un instante la apatía nacional. Unamuno, en respuesta, se declara también "calientalibros", pero añade su interés por el alrededor, conjugando el conocimiento libresco con el empirismo vivo que toca al diario vivir de hombres y sociedades. Anuncia las ventajas del autodidactismo para un país de deficientes posibilidades culturales y cree necesaria la presencia de algún hombre genial que sepa apoyarse en los hombres de talento, ya que la espera del genio, cuando menos, mueve a la acción.

Ortega elogia a Unamuno llamándole "desmontador de almas sociales", aunque siente desdén hacia muchos de sus coetáneos, a quienes califica de "rompe ídolos" e "irruptores salvajes" en la vida española por faltarles capacidad de disciplina y sentido universal. Sin embargo, sus reticencias con respecto al "personalismo" unamuniano trasparentan ya una radical diferenciación, no obstante la actitud respetuosa del discípulo. Esta diferencia es la que cinco años más tarde, en su ensayo sobre Renan, ha de quedar expresada palmariamente como sigue: "En general, no concibo que puedan interesar los hombres más que las ideas, las personas más que las cosas."

La ruptura tiene lugar en 1909. Ortega, en vías de germanización intelectual y profundamente afectado por el mito cultural europeo, reprocha a Unamuno su españolismo y su defensa de la mística hispánica frente al pensamiento racional. Unamuno, en carta a Azorín, publicada en la prensa catalana, se burla de "los papanatas que están bajo la sugestión de lo europeo", y Ortega, aludido directamente, responde con acrimonia: "Yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas; apenas si he escrito,

desde que escribo para el público, una cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí los dolores de España." Y a continuación denomina a Unamuno "energúmeno español". La titulación de energumenismo no es nueva. Ya en el artículo sobre Renan comentado anteriormente, el joven y explosivo europeísta se había referido a Unamuno titulándole "morabito máximo, que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo". Esta sarta de vocablos gruesos, "rurales", como dirá el propio Ortega, terminan con la siguiente comparación: "en los bailes de los pueblos castizos no suele faltar un mozo que cerca de la media noche se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza; entonces comienzan los golpes a ciegas y una bárbara baraúnda. El Sr. Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual." [21] Unamuno se desentiende directamente de la réplica a Ortega, aunque aparecen desde entonces críticas más aceradas y constantes a los "europeizadores". Pero aún en 1911 alude a Ortega como espíritu "ansioso de verdad siempre".[22] Queda, sin embargo, planteada la gran polémica que separará gradualmente a ambos a lo largo de veinte años, cuya importancia se acrece si estimamos que se trata de una nueva variante personal del gran pleito hispánico: tradición-europeísmo, aunque de ningún modo cabría en este caso comprometer a Unamuno en el equipo tradicionalista oficial de misa y olla, puesto que su tradicionalismo es más bien la búsqueda de una identidad histórica española con su ser auténtico —intrahistórico— que conceda al pensamiento y al vivir nacionales un estilo. De todos modos, Ortega nunca consideró a su contrincante como tradicionalista a la vieja escuela, lo que se significa en

[21] "Unamuno y Europa, fábula", *El Imparcial*, Madrid, 1909. (*Vide:* J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, I, p. 128; Espasa Calpe, Madrid, 1946.)
[22] "Sobre la tumba de Costa", *Ensayos*, I, p. 909; Aguilar, Madrid, 1945.

el hecho de que, un año más tarde de la agria polémica, se refiriera públicamente de este modo al rector de Salamanca: "Este gran bilbaíno, Don Miguel de Unamuno, ignoro cómo se las arregla, que aunque se nos presenta como africanizador es, quiera o no, por el poder de su espíritu y su densa religiosidad cultural, uno de los directores de nuestros afanes europeos." [23] A su vez, Unamuno se preocupó, hasta última hora, en aclarar el significado de su antieuropeísmo, propicio a tantos equívocos interpretativos. En 1929 todavía se expresa de este modo: "Conforme a la dialéctica de las contradicciones llegué a comprender que europeizar a España es lo mismo que españolizar a Europa, que toda compenetración, hasta la de una parte con su todo, es mutua; llegué a comprender que el español que ansía hacer europeos en espíritu a los españoles tiene que trabajar en hacer españoles espiritualmente a los europeos, y para dar a conocer a Europa en España me dediqué a dar a conocer a España en Europa." [24] Por esta fecha, el europeísmo de Ortega había sufrido serios quebrantos, y ya en las páginas postreras de su *España invertebrada* quedaba constancia amarga de cómo los principios racionalistas, democráticos y mecanicistas de Europa comenzaban a "perder su vigor como excitantes vitales". Después sobreviene una rectificación sincera del germanismo a ultranza; las críticas cartesiana y kantiana y la aparición en escena de la razón vital con todo su mecanismo existencialista. ¿Es quizá esta gradual rectificación la que produce el acercamiento, también gradual, de Ortega a Unamuno? Durante los últimos años de la República española, Unamuno comenzó a visitar la redacción de la *Revista de Occidente*, y refiriéndose a este acercamiento, Ortega y Gasset confidencia a sus lectores en el prólogo a sus *Ideas y creencias* (1940): "Una-

[23] J. Ortega y Gasset, "La pedagogía social como programa político", *Obras completas*, I, p. 512; Espasa Calpe, Madrid, 1948.

[24] Carta a Guillermo de Torre, *Síntesis*, nov. 13, 1929. Algunos de sus párrafos principales son recogidos por de Torre en su ensayo "Unamuno y Ortega", *La aventura y el orden*, Losada, Buenos Aires, 1943.

muno, de quien había vivido durante veinte años distante, se aproximó a mí en los postreros años de su vida y hasta poco antes de la guerra civil y de su muerte recalaba a prima noche en la tertulia de la *Revista de Occidente*, con su cuerpo prócer, ya muy combado, como el arco próximo a disparar su última flecha. Algún día contaré la causa de esta aproximación que nos honra a ambos." Por supuesto, la causa permanece inédita. No así el emocionado panegírico orteguiano a la muerte de Unamuno,[25] rúbrica que suelda con su emoción crepuscular los afanes de estos dos pensadores por encontrar una vía libre para el mal de España. En el diario argentino *La Nación* Ortega arrió su bandera a media asta para escribir esta necrología: "Ha muerto de mal de España. Ha inscrito su muerte individual en la muerte innumerable que es hoy la vida española... Se ha puesto al frente de doscientos mil españoles y ha emigrado con ellos más allá de todo horizonte... Hubo siempre en las virtudes y defectos de Unamuno algo de gigantismo. Era, como hombre, de un coraje sin límites; no había pelea nacional, lugar o escena de peligro, al medio de la cual no llevase el ornitorrinco de su yo, obligando a unos y a otros a oírle... Unamuno sabía mucho y mucho más de lo que aparentaba, y lo que sabía lo sabía muy bien. Pero su pretensión de poeta le hacía evitar toda doctrina... La voz de Unamuno sonaba sin parar en los ámbitos de España desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio."

No obstante esta irreductibilidad, de más apariencia que sustancia, por ser, sobre todo temperamental, las concomitancias entre el pensamiento de Ortega y Unamuno son esenciales. Les separaron, a la vez que el temperamento, diversidades de método y posiciones irreductibles de generación. Sin embargo, algún día convendrá efectuar el estudio de estas vidas y obras

[25] "En la muerte de Unamuno", *La Nación*, Buenos Aires, 1937. (*Vide: Obras completas*, v, p. 261; Espasa Calpe, Madrid, 1946.)

paralelas, tanto más cuanto que España no anda muy holgada de cerebros universales y necesita airear los pocos. pero voluminosos y resonantes. con que el siglo XX hasta la fecha le ha obsequiado. En ese momento podremos ver con un ampliador crítico analogías como las siguientes:

Unamuno, educado en el positivismo y rompiendo con él para destruir la razón positivista por medio de la intuición irracionalista sin que ello sea óbice para volver a dudar de la duda, ya que toda la obra unamuniana es el resultado de una aporía: el conflicto entre el corazón y la razón. Y acercándose a él Ortega cuando afirma que "razonar es un puro combinar visiones irrazonables" y que "en la razón se oculta la irracionalidad, ya que la razón reflexiva es utópica y antihistórica". Unamuno supeditando el conocimiento a la vida: "Todos los seres dotados de percepción perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben", puesto que todo conocimiento es pragmático, y Ortega declarando al pensamiento función vital, subordinado a la acción y a la utilidad biológica, a la vez que ésta se subordina al pensamiento *(vide: Ensimismamiento y alteración).*

Unamuno declarando a la ciencia enemiga de la vida y fracasada en su propósito de resolver la incógnita del hombre y Ortega reprochando a la verdad científica el haber dejado sin respuesta las grandes interrogantes humanas a la vez que rechazando la beatería de la ciencia.

Estos rasgos comunes a simple vista, referidos tan sólo a su actitud filosófica, ya que en el tema de España las identidades vinieron a ser, finalizando el vivir del primero y la madurez del segundo, muy agudas y dolientes.

II

FORMAS DE EXPRESIÓN Y MÉTODO DE PENSAMIENTO

El problema de expresión

Este hombre de carne y hueso que vamos conociendo es una conciencia pensante que se expresa con arreglo a un método de pensamiento. Tratemos de averiguar este método antes de adentrarnos en su problemática. Es habitual considerar a Unamuno como un escritor desordenado y desazonante; propugnador de un asistematismo "a lo que saliere", cuya continuidad se consigue por el *ritornelo* de unas cuantas ideas fundamentales que le acompañan durante toda su vida. De todos modos es innegable la sensación de extrañeza que produce cuando se lee por primera vez. Descubrimos un espíritu sumamente agudo y sensible provisto además de vocación filosófica legítima; respaldado en una cultura densa, bien digerida y propietario de un personal estilo expresivo; mas al concluir la lectura de sus ensayos, sus novelas, su poesía, sentimos sin embargo que algo desazonante sucede. Con tan espléndida literatura, ¿qué se persigue: un logro estético, una solución filosófica, una intuición poética? En apariencia esto y algo más. Un *algo más* donde sentimos radica la autenticidad del pensamiento unamuniano, aunque a simple vista se nos vele. Las apariencias sometidas a categorías tradicionales de catalogación, nos dicen que aquello leído es poesía, filosofía, religión, sociología y literatura; de todo un poco y todo a la vez. Pero esta forma de apreciar y clasificar el pensamiento unamuniano resulta equívoca por ser equívoco su punto de partida. El error se produce al tratar de clasificar el pensamiento aislado del hombre cuando debiéramos, en realidad, clasificar al hombre pensante que hace de

su plural, dinámica y sucesiva existencia pared maestra de todo pensamiento.

La tiranía de las ideas

Bastante claridad al respecto encontramos al revisar los propios textos unamunianos en demanda de una orientación metodológica. Con insistencia que importuna, Unamuno alza su mandoble contra lo que denomina "la odiosa tiranía de las ideas", oponiendo a ella la vida vitalmente pensada. Uno de sus primeros ensayos, *La Ideocracia* (1900), está dedicado a proyectar tal clarificación metodológica denunciando la tiranía de las ideas o "ideocracia" que trae como secuela inevitable lo que Unamuno denomina la "ideofobia" o persecución de la vida por ideas. Allí se manifiesta un visible desdén por las ideas como universales, abstraídas del hombre que las sustenta y produce, y se defiende lo cambiante, contradictorio y a la vez verdadero y falso que puede contener una idea. La paradoja tiene un indudable aire pragmatista y pudiera también ser formulada de este modo: no hay ideas, sino *mi idea*, la que es verdadera o falsa conforme mi vida en ese momento se sienta viviendo auténtica o inauténticamente. "Todo lo que eleva e intensifica la vida refléjase en ideas verdaderas y en ideas falsas todo lo que la deprima y amengüe... la verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos... es el íntimo consorcio de mi espíritu con el espíritu universal. Todo lo demás es razón, y *vivir verdad* es algo más que tener razón. Hablar de ideas buenas, ya se ha dicho, es como hablar de sonidos azules, olores redondos o triángulos amargos... Es el hombre quien hace buenas o malas a las ideas que acoge, según él sea bueno o malo. Lo importante es... pensar vital y lógicamente. Lo que para vivir no nos sirve, nos es inconocible."

La posición es clara y de ella se derivan importantes consecuencias. Por de pronto una identidad

entre la idea y el hombre que la encarna —fijémosnos: la idea "encarnada" en el individuo humano, vivo, existente—; es decir, la realidad de una idea-hombre que es "idea viva; apariencia que goza y vive y sufre, y que, por fin, se desvanece con la muerte". Después, una servidumbre por parte de la idea: "vivir todas las ideas para con ellas enriquecerme yo en cuanto idea". Como resultado inmediato, un derecho a la contradicción ideológica: "Inalienable derecho a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre." Y finalmente el derecho a cuestionar a los demás desde la propia idea-hombre con la siguiente impertinencia: "No qué ideas profesas, sino ¿cómo eres? ¿cómo vives? El modo como uno vive da verdad a sus ideas y no éstas a su vida... No son nuestras doctrinas el origen y fuente de nuestra conducta, sino la explicación que de ésta nos damos a nosotros mismos."

Oviparismo y viviparismo

Henos, pues, en la pista inicial que nos lleva a comprender la aparente contradicción unamuniana —poeta que razona; filósofo que poetiza; novelista que problematiza y compromete mundo; teólogo místico—. Estamos ante un hombre cuya existencia, cambiante y plural, sostiene un paralelo estado de conciencia plural y cambiante también, cuya forma de expresión es la literatura en toda su amplitud, ya que también esta forma, en lo que de ideología tiene, viene a someterse al hombre que la encarna. El *logos* unamuniano gira dentro de un vasto *carroussel*, siempre variante en apariencia, siempre el mismo en realidad de acuerdo con el decir heracliteo: sólo es estable la inestabilidad. De manera que un observador superficial o mal situado sólo percibe la aparente contradicción sin saber que en su trastienda el *logos* está identificado con un equipo reducido de cuestiones y ellas son las que dan vueltas en profundidad.

Aún más: podríamos reducir estas "cuestiones" a una sola cuestión: la cuestión del hombre Unamuno tratando de intemporalizarse, inmortalizarse, destinarse, tal como veremos en su momento. "Todo autor que escribe mucho —expresa en uno de sus *Soliloquios*— se repite mucho. y cuanto más original sea, cuanto más saque de su propio fondo en vez de limitarse a contar lo que oye en derredor, tanto más se repite. . ." "Tus obras mismas, a pesar de su aparente variedad, y que unas sean novelas, otras comentarios, otras ensayos sueltos, otras poesía, no son, si bien te fijas, más que un solo y mismo pensamiento fundamental que va desarrollándose en múltiples formas." [1]

El mismo Unamuno ha razonado con una etimología adecuada este proceso de producción reiterante al hablar de escritores y pensadores ovíparos y vivíparos. Es pensamiento ovíparo aquel que empolla un huevo de idea a lo largo del tiempo y vivíparo aquel que da a luz bruscamente sin hacer ostensible su proceso interior. "Hay quien, cuando se propone publicar una obra de alguna importancia o un ensayo de doctrina, toma notas, apuntaciones y citas, y va asentando en cuartillas cuanto se le va ocurriendo a su propósito, para irlo ordenando de cuando en cuando. Hace un esquema, plano o minuta de su obra, y trabaja luego sobre él; es decir, pone un huevo y lo empolla. Así hice yo cuando empecé a trabajar en mi novela *Paz en la guerra*. Hay otros, en cambio, que no se sirven de notas ni de apuntes sino que lo llevan todo en la cabeza. Cuando conciben el propósito de escribir una novela, pongo por caso, empiezan a darle vueltas en la cabeza al argumento, lo piensan y repiensan dormidos y despiertos, esto es, gestan. Y cuando sienten verdaderos dolores de parto, se sientan, toman la pluma y paren. Es decir, que empiezan por la primera línea, y sin volver atrás, ni rehacer lo ya hecho, lo escriben todo en definitiva hasta la última línea. Éstos

[1] "Soliloquio", *Soliloquios y conversaciones*, p. 43; Espasa Calpe Arg., Buenos Aires, C.A., 1942.

son escritores vivíparos." [2] Vemos, pues, que el escritor ovíparo es un escritor objetivante, sometido a la circunstancia, para quien la realidad fenoménica es real y primordial, mientras el escritor vivíparo parte de la realidad de su *yo* y desde tan elástica plataforma se proyecta sobre el mundo a través siempre de sí mismo. A pesar de la experiencia de *Paz en la Guerra*, Unamuno se expresará siempre con menosprecio hacia los escritores y pensadores ovíparos y sus novelas serán el resultado del viviparismo más crudo: la gestación de un "existencial" o un tema de la condición humana, vivido por el hombre Unamuno; dramatizado a través de varios personajes en acción; fuera de lugar, paisaje y demás ingredientes del mundo que le circunda.

En monólogo permanente

El viviparismo es monologante. Queremos decir con ello que, cualesquiera que sean sus apariencias formales o estilísticas, la criatura gestada se alimenta de sangre paternal y expresa su genética. Sucede entonces que la propia criatura arrastra siempre una extraña compañía que es, y no es, ella misma; especie de ventriloquía mental o entre las cuatro paredes del creador que es, también a su vez, protagonista, deuteragonista y sobre todo un agonista, es decir, combatiente sin tregua consigo mismo. En el epílogo a su novela *Don Sandalijo, jugador de ajedrez*, revisando esta imaginada historia años después de haberla escrito, deja constancia Unamuno de lo siguiente: "Sabido es, por lo demás, que toda biografía, histórica o novelesca —que para el caso es igual—, es siempre autobiográfica, que todo autor que supone hablar de otro no habla en realidad más que de sí mismo por muy diferente que este sí mismo sea de él propio, de él tal cual se cree ser. Los más grandes historiadores son los novelistas, los que más se meten a sí mismos

[2] "A lo que salga", *Ensayos*, I, pp. 597-98; Aguilar, Madrid, 1945.

en sus historias, en las historias que inventan",[3] añadiendo más adelante que sus lectores no traten de encontrar en sus novelas argumentos "realistas", sino novelas sin argumentos; es decir, con hombres cuyo drama sea capaz de incitar al lector a que argumente a su gusto, viviéndole él y recreándole vitalmente.

Unamuno tuvo siempre conciencia de las dificultades interpretativas de su obra debidas a este carácter viviparista y monologante. De aquí la frecuencia con que se refiere a la identidad de su mundo imaginario novelesco, poético y filosófico con su "hombre de carne y hueso". De aquí también la satisfacción que siente y expresa cuando la lectura de cualquier otro autor le permite constatar semejante actitud vital.[4] Esto le sucede con Pascal y con Kierkegaard, sobre todo con este último, cuya obra es un monólogo constante proyectado sobre la oquedad de una circunstancia —la danesa de mediados del pasado siglo— que se lo devuelve en eco. De aquí también su preocupación por definir el significado auténtico de sus llamados monólogos: "¿Monólogos? Así han dado en decir mis... los llamaré críticos, que no escribo sino monólogos. Acaso podría llamarlos monodiálogos; pero será mejor autodiálogos, o sea diálogos conmigo mismo. Y un autodiálogo no es un monólogo. El que dialoga, el que conversa consigo mismo repartiéndose en dos, en tres o en más, o en todo un pueblo, no monologa. Los dogmáticos son los que monologan y hasta cuando parecen dialogar, como los catecismos, por preguntas y respuestas." [5] Monólogos cuyos destinatarios eran, no lectores impersonales, objetivos, sino también hombres monologantes de "huesos que-

[3] *San Manuel Bueno mártir y tres historias más*, p. 99; Espasa Calpe Arg., C.A., Buenos Aires, 1942.

[4] "Cuando yo pongo ante mis ojos un papel impreso, no voy a buscar en él la confirmación de mis ideas, ni que el autor me convenza de las que expone, ni, en rigor, voy buscando ideas, sino emociones y sugestiones. Me importa poco que concuerde o no con mis ideas, con lo que llamo, si bien mal llamado, mis ideas. Para pensar como yo pienso me basto y aun me sobro." "Ramplonería, *Ensayos*, I, p. 677; Aguilar, Madrid. 1945.

[5] *La agonía del cristianismo*, pp. 8-9; Edit. Losada, Buenos Aires, 1938.

mados" como solía decir refiriéndose a quienes sufrían sus mismas contradicciones. Que no hallase abundantes resonancias es distinto a su propósito. "Yo no escribo para lectores sino para hombres... porque el lector, ese que llamamos lector, el *lector benévolo, el paciente lector*, el que no es sino lector, el de las acotaciones, el lector X es un ente que no debe preocuparnos."[6] Y a continuación "a mí no me interesa sino lo que hagas, digas o pienses tú por ti mismo, valga ello lo que valiere, que siempre valdrá muchísimo más de lo que te figuras tú mismo".

Pero esta reunión de monologantes o autodialogantes que simulan un diálogo no es, ni mucho menos, una reunión pacífica. Para Unamuno el lector es un hermano flagelante; hay que acercarse a él con las disciplinas en la mano. Sería necesario. para mejor comprender esta actitud en apariencia sádica, adentrarnos en el punto de partida del filosofar unamuniano, y esto resultaría, por ahora, prematuro. Pero sí habremos de anticipar lo siguiente: Unamuno toma conciencia de su existencia por medio del sufrimiento, de la distensión espiritual del modo a como se siente existiendo físicamente por medio del dolor corporal. Esta distensión, desgarramiento o crucificación de la conciencia, cuyo símbolo máximo es Cristo, resulta indispensable para un conocimiento existencial, no meramente presentacional. Por consiguiente, si el prójimo no se sitúa en idéntica porosidad de sufrimiento, el contacto existencial no se produce. Previendo dificultades por parte del hombre-lector para situarse en actitud porosa, Unamuno utiliza, al escribir, lo que él denomina la técnica del aguijón: zumbar, entrar en barrena, perforar, producir una fisura ardiente "para oír el quejido y recibir el llanto". Glosando los diálogos de Don Quijote con Sancho cuando el caballero trata de comprometer al labriego como servidor y escudero, se justifica y le justifica diciendo: "Hay que desasosegar a los prójimos los espíri-

[6] "Ramplonería". *Ensayos*, I, p. 672; Aguilar, Madrid, 1945.

tus, hurgándoselos en el meollo, y cumplir la obra de misericordia de despertar al dormido... hay que inquietar los espíritus y enfusar en ellos fuertes anhelos, aun a sabiendas de que no han de alcanzar nunca lo anhelado... las inquietudes del ángel son mil veces más sabrosas que no el reposo de la bestia." [7]

Un pensamiento comprometido

Resumiendo todo lo anterior podríamos decir que el pensamiento de Unamuno es un pensamiento comprometido, situado en un mundo personal y existencial que se dirige hacia los demás tratando de hacerles compromisionarios. Tal compromiso opera por vías propias de conocimiento y de traslado y estas vías existenciales son diferentes a las utilizadas por el conocimiento lógico.

Al tomar como punto de partida lo personal y a la vez lo individual (ya veremos la distinción que Unamuno establece entre ambos vocablos) da la espalda al mundo objetivo, e intemporal de las ideas y se sitúa sobre *su idea*, vivida como verdad y propiedad, con derecho a la contradicción y a la paradoja como métodos de conocimiento. Esta idea-hombre o idea-existencia es limitada en su problemática pero fértil en ardides expresivos y expositivos. Utiliza todos los procedimientos válidos para trascenderse y a la vez se recrea constantemente por medio de un crecimiento vivíparo interior o entrañado. No se desprende nunca de su placenta original y cuando es aceptada por *los otros* lo es en su identidad idea-hombre; es decir, llevando a Unamuno consigo, quien se adentra en el interesado y hermanado para cruzar con él monólogos y autodiálogos que forman, en sustancia, la trama de la comunicación. Tal es, a nuestro juicio, la única forma de entenderse con Miguel de Unamuno y dotar al estudio de su obra del orden real, no aparencial, en

[7] *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 145; Espasa Calpe Arg., C.A., Buenos Aires, 5ª edic., 1943.

que se sostiene. Si así obramos, no encontramos ante nosotros un simple esquema de pensamiento: poético, filosófico, novelístico, sino una entidad humana total que sólo *se sirve* de esquemas y arquitecturas lógicas en la medida, precisamente, en que el hombre es radical incomunicación con anhelo, sin embargo, de comunicarse. Unamuno es poeta, filósofo, novelista y dramaturgo; todo esto y algo más que no puede ser definido por medio de los anacronismos preceptivistas con que nos entendemos, pero mejor sería decir: *se sirve de.* Se sirve de la poesía, la filosofía, la novelística, la dramática, porque necesita formas de expresión que comuniquen su incomunicable realidad de verdad, su ser en el mundo, su hombre de carne y hueso que trate de trascenderse. Detrás de la poesía, la filosofía y la novelística no hay otra cosa que filología: lucha por la expresión: transformación del *logos* en palabra, signo, instrumental comunicante. ¿Qué más da, en última instancia, uno u otro instrumento? Mejor aún, ¿no habrá una mayor posibilidad de perfección en el intento cuando todos son usados indistintamente? Cabría pensar, ¿detrás de ellos no se esconderá una forma aún libertaria; especie de caballo salvaje que galopa la pampa del espíritu, esperando el lazo genial que la prenda por su cerviz? Unamuno, en este caso, nos resultaría un gaucho aproximándose a la quimera equina.

Poesía y filosofía

Pero entre todas las formas de expresión utilizadas por Unamuno, es de radical importancia la expresión poética. Aclaremos esto inmediatamente: cuando hablamos de poesía en Unamuno queda sobreentendido que el vocablo rehusa toda carga retórica o preceptivista para adquirir su auténtica semántica: Creación: ποίησις y hacedor o creador el poeta: ποιητής cuya obra demiúrgica ποιημα es un acto de trascendencia. Trataríamos, de este modo, de aproximarnos al decir

poético antiguo: el de los presocráticos: entrada en el conocimiento del mundo por medio de la poesía. Y a su vez, poesía propietaria de un sentido poético diferente al sentido lógico, por el hecho de que la palabra deja de ser signo para convertirse, a la vez, en signo y objeto, organizándose como cuerpo vivo, independiente, creativo y trascendente. Sentido poético que supone un *conocimiento poético* que no es creativo: que opera paradójicamente "sintiendo el pensamiento y pensando el sentimiento" y que no necesita expresarse —aunque no desdeñe esta forma de expresión— por medio de los recursos estilísticos conocidos como "verso" (acento, metro, rima, ritmo, etc.). Poesía informal, en cuanto a su aparencialidad, sustancial en cuanto de su contenido.

"Los más grandes poetas han meditado mucho, de un modo o de otro, en el misterio de la vida y de la existencia, del principio o del fin de las cosas, o *lo han sentido*." [8] Por tal razón "la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia".[9] "Pero es que, acaso, la filosofía puede ser y es algo distinto de un enlazar dialécticamente pensamientos que expliquen todo lo existente; acaso la filosofía es algo que está más cerca de la poética que de la lógica del Universo." [10] He aquí el esquema de pensamiento que el propio Unamuno ofrece con respecto a su vocación poética. Hay una tendencia errónea y superficial a referirse a la poesía de Unamuno como una poesía "de ideas"; es decir, a una poesía que se distrae expresando en formas rimadas lo que pudo haberse di-

[8] La cita continúa del siguiente modo: "Cada día siento más desvío hacia esa poesía de pura sensación —olores, colores, sonidos, ráfagas, etc.—, que no llega al alma de las cosas. Reconozco el valor de la poesía pictórica, literaria, musical, escultórica, oratoria, etc.; pero prefiero la poesía poética, la revelación del alma de las cosas. Para mí, la poesía es una traducción de la Naturaleza en espíritu. Claro está que no pretendo erigir en principio objetivo esta mi concepción de la poesía; pero, por mi parte, subordino a ella mi producción." *Epistolario seleccionado* por B. G. de Candamo, p. 34; Ensayos, II; Aguilar, Madrid, 1945.

[9] *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. I, p. 10; Espasa Calpe Arg., C.A., Buenos Aires, 1945.

[10] "Sobre la literatura hispanoamericana", *Ensayos*, I, p. 881; Aguilar, Madrid, 1945.

cho en prosa. Nada más infeliz e incomprensivo. En Unamuno, la poesía está situada más allá de sus últimos esfuerzos racionalistas por entender su ser-en-el-mundo; es una huída de conceptos para aprehender lo inefable, la "última situación", no por medio de un decir sino por estar presente en esa situación. Así se explica la aparición de su primer libro de poemas en 1907, ya en plena madurez pensativa, y el credo poético que se expresa en los tres primeros poemas.

Vosotros apuráis mis obras todas;
oís mis actos de fe, mis valederos.
Del tiempo en la corriente fugitiva
flotan sueltas las raíces de mis hechos,
mientras las de mis cantos prenden firmes
en la rocosa entraña de lo eterno.
(poema I)

Piensa el sentimiento, siente el pensamiento;
que tus cantos tengan nidos en la tierra
...
No te cuides con exceso del ropaje,
de escultor, no de sastre es tu tarea.
(poema II)

...cuando libres
al mundo tu pensamiento,
cuida que sea, ante todo,
denso, denso.

Con la hebra recia del ritmo
hebrosos queden tus versos,
sin grasa, con carne prieta,
densos, densos.
(poema III)

En uno de sus más sustanciosos ensayos: *Plenitud de plenitudes*, encontramos la meditación unamuniana más acabada acerca de las relaciones entre poesía y filosofía. El poeta nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre y a la vez el verbo hecho mundo; mientras que el filósofo sólo alcanza a darnos esto en cuanto tiene de poeta y su filosofía de poesía, pues fuera de ello ya no es el filósofo sino las

palabras, los conceptos, los que discurren por su cuenta. Un sistema filosófico, si se le quita lo que tiene de poema, no es más que un desarrollo puramente verbal; lo más importante de la metafísica se convierte en metalógica, tomando lógica en el sentido derivado de λογος, *palabra.* Todo queda en un sumando de etimologías, hasta tal punto que pudiera sostenerse que hay tantas filosofías como idiomas y tantas variantes de éstas como dialectos, incluso lo que podríamos llamar el dialecto individual. La filosofía alemana es filosofía de la lengua alemana y la filosofía cartesiana es filosofía de la lengua francesa. Esto no puede ser de otro modo, porque en cada lengua descansa una concepción del mundo, una *Weltanschauung* determinada o, como diría Américo Castro, una *vividura*, y en la extensión y comprensión de cada vocablo va implícita su filosofía. El filósofo saca del lenguaje la carga semántica allí economizada por el hombre anónimo e histórico durante siglos, pero no el grito, el gesto, la emoción con que nacieron, fueron pronunciadas y fijadas las palabras. Tampoco puede volver a expresar la intimidad radical de cada hombre, su "mismidad". Pero viene el poeta, el vidente, el ποιητής, y llena la palabra de espíritu y transforma su *logos* en *magia.* Y al decir, con Calderón, que "la vida es sueño", o con Shakespeare, que "estamos hechos de la madera de los sueños" y "rodeada nuestra vida por la muerte", nos sentimos en plenitud de revelación.

Por esta razón, la poesía no puede ser nunca forma, música exclusivamente, sin traicionar su autenticidad. Como toda creación, la poesía es drama, y como toda filosofía, la poesía es problema. ¿Dónde quedan, desde esta perspectiva abisal, los "versificadores"? El desprecio de Unamuno para los poetas del *bel canto* es olímpico y no precisamente calmo y jovial, sino tronante. De aquí en ocasiones su crítica contra el modernismo, al que juzga apasionadamente refiriéndose a las "caramilladas de sus árcades bohemios que riman renglones desiguales en honor de su

compañera de una noche", convirtiendo la poesía en opio "para adormecer inquietudes que deben estar siempre despiertas y preocupados por buscar rimas ricas y consonantes raros, lo que les hace caer en extravagantes desatinos" por medio de recetarios poéticos y triquiñuelas de escuela. De través, la crítica afecta a los "clasicistas" y "castizos" que tratan de mantener vivas las formas poéticas del barroco o del neoclásico hispano. A éstos destina el florilegio de epítetos contenido en su poema "A la corte de los poetas", donde se les llama entre otras cosas de grueso calado "papadores de moscas, imbéciles cantores y ranas castizas".

Como "ancilla poética", Unamuno admite en ocasiones un tipo de poema didáctico o sentencioso, apto para versificar un pensamiento que debe adquirir por este medio resistencia y permanencia. Este poemario menor es, por ejemplo, el recogido en parte de su *Romancero del Destierro* o *De Fuerteventura a París*. Los sonetos y los romances sirven para fines ajenos a la poesía, aunque amparándose en su prestigio, prestigian a su vez ideas y actitudes que sometidas a la prosa perderían resonancia. Pero este menester, por fortuna, es un parvo lunar en la totalidad poética unamuniana.

La novela como método de conocimiento

Vemos, pues, que la poesía es para Unamuno conocimiento existencial, intuición de lo inefable metafísico. En el extremo opuesto se halla para él la novela. Aquí, el instrumento expresivo se nos presenta como instrumento de exploración previo a cualquier actitud metafísica; diríamos como formulador de problemática y es de rigor añadir que la técnica novelística unamuniana precede en el tiempo al método utilizado hoy por escritores y filósofos existencialistas muy satisfechos de haber encontrado en la novela un instrumento excelente para filosofar.

Hemos dicho anteriormente que en las novelas de Unamuno asistimos siempre a la gestación de un "existencial" o al desarrollo de un tema de la condición humana, vivido por el hombre Unamuno y dramatizado a través de varios personajes de ficción siempre fuera de lugar, paisaje y demás ingredientes. Quizá nos convenga aclarar ahora esto un poco más. Por de pronto, hallamos que en estas novelas Unamuno rehuye llevar a cabo una tarea de índole estética simplemente y busca, por el contrario, plantear y acaso resolver una "cuestión". Refiriéndose a su novela *San Manuel Bueno*, nos dice que se trata de su obra más filosófica o teológica; donde más intensamente se alcanza la expresión del sentimiento trágico de la vida. Y añade que "todo relato tiene su sentido trascendente y su filosofía". Asimismo en el prólogo a sus *Tres novelas ejemplares* declara llamarlas así, ejemplares, porque las da como ejemplos de vida y realidad. Habla, pues, de relatos y ejemplos cuya característica podríamos perfilar aún más revisando el prólogo-epílogo a su novela *Amor y pedagogía* donde habla de "relatos dramáticos acezantes, de realidades íntimas, entrañadas, sin bambalinas ni realismos en que suela faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad... visiones de esas 'profundas cavernas del sentido' a que se refiere San Juan de la Cruz".

Relatos dramáticos ejemplares; he aquí definida la novela unamuniana. Se trata de un método de conocimiento consistente en narrar la realidad humana en su inmediata mismidad; desprovista de las falsificaciones con que la velan otras realidades no humanas, las realidades que emanan las cosas, las apariencias fenoménicas. Esta narración equivale —o trata de equivaler cuando menos, y ya veremos de inmediato su limitación— a la constitución de personalidades en su tiempo vital, mostrando la dinámica del vivir y ofreciendo con ello, de primera mano, un primer estrato para la meditación ontológica. Un filósofo exis-

tencialista contemporáneo, tratando este mismo tema, ha expuesto con claridad, a mi juicio, la situación que este tipo de novelar crea.[11]

Su punto de vista es el siguiente: la metafísica que la novela desarrolla y encarna no es la escolástica. Se trata simplemente de una explicación de la postura que el novelista adopta cuando se contempla como totalidad en sus relaciones con la totalidad del mundo. No es una metafísica extática tampoco, porque marca el momento en que, como seres singulares, analizamos nuestras implicaciones con el Universo sobre un plan que es, a la vez, el de la realidad y el de la generalidad. Y justamente porque tal toma de contacto metafísico es consecuencia de un acontecimiento empírico y vivido en el tiempo, alcanza su expresión más sugestiva y concluyente en esta trasposición figurada que permite la novela. A su vez, excluyendo los modos de afirmación categórica, puede justamente restituir a la experiencia filosófica la ambigüedad de la vida y envuelve una problemática a la cual, en particular, el existencialismo se acomoda. Ciertas novelas (Melville, Dostoyewsky, Virginia Woolf, Malraux, Sartre, Kafka y en este caso Unamuno) poseen un contenido directamente traducible en términos de metafísica. Pero aún los demás novelistas, sea a través de realidades de orden psicológico o social, se apoyan siempre sobre bases metafísicas en la medida en que cada uno de ellos ha debido reflexionar, por su cuenta, acerca de su condición de hombre. En otras palabras esto mismo nos dice Unamuno en el mencionado prólogo-epílogo a su *Amor y Pedagogía:* "¿Qué importan las ideas, las ideas intelectuales? El sentimiento, no la concepción racional de la vida y del Universo, se refleja mejor que en un sistema filosófico en un poema en prosa o en verso, en una leyenda, en una novela, aunque todo y sobre todo la filosofía es, en rigor, novela o leyenda."

[11] Simone de Beauvoir: conferencia sobre el tema *Roman et Metaphysique;* París, dic. 11, 1945.

Vemos, pues, que la realidad de Unamuno se confunde deliberadamente con la ficción. Y aquí cabe preguntarse con palabras del mismo Unamuno: "¿Cuál es la realidad íntima, la realidad real, la realidad eterna, la realidad poética o creativa de un hombre, sea hombre de carne y hueso o sea de los que llamamos ficción?" [12] Y responderse también con su respuesta: "El hombre más real es el que quiere ser o el que quiere no ser, el creador. Sólo que este hombre tiene que vivir en un mundo de fenómenos, fenoménico, aparencial, racional, en el mundo de los llamados realistas... pero la realidad es la íntima." Esta realidad íntima, esencial, es una realidad histórica: sucesos y saber sobre estos sucesos; tejido de sucesos que se convierten en un saber de memoria, el cual es, a su vez, la base de la personalidad individual y la sola existencia y consistencia de cada uno. ¿Hasta dónde los personajes de ficción no tienen su realidad de segundo grado, su propia existencia y consistencia? Ellos al nacer, con independencia de sus generadores, quieren ser y se crean sobre sucesos y saberes que operan también con la memoria. Cuando hablamos de Don Quijote, de Hamlet, de Don Juan, hablamos de entes que, al curso del tiempo histórico, han adquirido consistencia propia y, en cierto sentido, existencia al modo unamuniano que considera existente a todo cuanto obra y crea al obrar. De este modo tras estos personajes ficticios, como un aura fantasmática, opera el mismo ser del hombre. Pudieran compararse a los muertos, a los que vivieron en el pasado y sólo existen ya en el recuerdo, en la fama, en la anécdota. Unos y otros, entes de ficción y muertos, son imaginaciones que viven o reviven al ser pensados.

Personajes y no "casos". Las novelas de Unamuno son, antes que nada, biografías de personajes: novelas sobre personas desnudas que se agarran a la exis-

[12] *Tres novelas ejemplares*, pp. 12 ss; Espasa Calpe Arg., C.A., Buenos Aires 1945.

tencia sin pudor y se revelan existiendo con su acento peculiar. En cada narración asistimos a la constitución y desarrollo de una personalidad en el tiempo. Alejandro Gómez, "nada menos que todo un hombre"; la tía Tula, virgen y varona ejemplar; Don Manuel Bueno, el agónico, y Augusto Pérez, aunque sumergido en la niebla de su vivir trivial, son personajes legítimos e intransferibles, viven su propia vida y mueren con su propia muerte. No deja de ser profundamente simbólico el hecho de que este último ente de ficción, Augusto Pérez, al final de la novela, trate de rebelarse contra su creador porque le ha destinado a morir, y al sentirse impotente para suspender su destino, increpa a Unamuno diciéndole: "Tú también morirás y dejarás de ser soñado como yo lo soy. Tú no quieres seguir soñándome, pero Dios tampoco te soñará en su día." Así, para mejor aislar a estas personalidades en su integración humana, Unamuno aisla cuidadosamente a sus novelas de toda relación con el mundo de las cosas y los utensilios. En el lector simple causa extrañeza esta ausencia de paisajes, enseres domésticos, etc., que acompañan al hombre en su vivir cotidiano. Pero se trata de que nada vele a la existencia en su vivir ontológico, de que el hombre protagonice y agonice su propio drama existencial. De aquí estas novelas mondas, peladas, en esqueleto.

Hemos dejado atrás un reparo. Dijimos anteriormente que la novela unamuniana es un método de conocimiento consistente en narrar la realidad humana en su inmediata mismidad y que tal narración equivale —o trata cuando menos de ello— a la constitución de un estrato para la meditación ontológica. Este "trata" requiere ser ampliado. Nos referimos con ello a la última instancia donde la novela como método de conocimiento hace quiebra. Prescindiendo de que sus entes de ficción sean hombres de carne y hueso; apariencias de segundo grado, lo grave de tales existencias consiste en el hecho de que la novela —mundo donde se hacen viviendo— no es precisamente una vida

sino un relato. Y este relato es, a su vez, un *decir* por medio de palabras, significaciones, conceptos. De pronto atisbamos la presencia de una grave contradicción. Si la filosofía es, para Unamuno, un *decir* más que metafísico, metalógico. y recurre a la poesía por lo que su decir tiene de inefable, ¿cómo resolver la dificultad que ofrece la narración o relato. que es, a su vez, un decir lógico? Porque hasta la fecha, la novela, aun tratándose de la novela surrealista redactada por medio de un escribir automático o semiautomático, carece de medios conceptuales propios y necesita recurrir al lenguaje común. Aquí debemos detenernos porque no se trata de hallar una respuesta sino una frontera. Y volver de nuevo a nuestra metáfora inicial de la quimera equina; es decir. de la forma de expresión virginal, más allá de la poesía, la filosofía y la novelística, precarios instrumentos comunicantes. Pero esta forma de expresión, aparentemente, no es alcanzable para el hombre. Si en un principio fué el Verbo, la palabra creadora, y más acá el hombre, en el más allá hiperbóreo nuestro conocimiento entra en barrena irremisiblemente náufrago.

La catarsis dramática

En uno de sus primeros ensayos, Unamuno aborda la cuestión del significado y uso del instrumento dramático como forma de expresión literaria. Se trata de una crítica al deleznable teatro español contemporáneo titulada *La regeneración del teatro.* Publicada en 1896, contiene a grandes trazos un punto de vista que ha de ser permanente en Unamuno. Veámosle en síntesis: el teatro es la expresión colectiva de un pueblo. es su conciencia colectiva; nace con la época y lírica populares y lleva a escena la vida dramática de la colectividad con sus tradiciones y sus historias. Así sucedió con el teatro español clásico. fruto logrado de un esfuerzo colectivo en el que intervienen. a la vez, público y autores. Lope de Vega, principalmente,

fué un dramaturgo genial e inolvidable, gozó del cetro artístico durante toda su vida y representó después de muerto, precisamente porque supo entrar a fondo en el opulento tesoro de la vida española creando comedias hijas "de la naturaleza y no de la industria". Todo lo contrario a Calderón, más nacional que popular, más reflejo que espontáneo, más símbolo de la casta castellana que de la intrahistoria española. Desde Lope de Vega, cenit de la dramaturgia hispana, el teatro ha venido gradualmente separándose de sus manantiales inspiradores hasta convertirse en un enteco producto personalista donde el hombre, sus pasiones y sus problemas han sido sustituídos por la fábrica literaria de "tipos" o "caracteres".

El teatro no puede vivir de sí mismo, encerrarse en la escena y convertirse en ingenioso juego. Para vivir tiene que buscar sustento en las entrañas populares, aun a riesgo de que irrumpa en sus predios algún bárbaro azotando los convencionalismos. "Hay que chapuzarse en el pueblo, plasma germinativo, raíz de la continuidad humana en el espacio y en el tiempo." Si este teatro vivo sale del pueblo y a él se dirige, es obvio que todo drama se representa para una retina colectiva. El novelista opera, mano a mano, con conciencias individuales y las somete una a una: el dramaturgo lucha con una conciencia colectiva que no es, precisamente, la suma de conciencias individuales sino algo diferente. La conciencia individual requiere "el problema" y la posibilidad de tomar actitud frente a él. La conciencia colectiva no resuelve libremente y requiere, a la vez que el problema, su solución. El teatro es un arte educativo, docente. Y todo argumento dramático, tras de ser vivo y real, debe ofrecer su tesis. "El teatro es docente, escuela de costumbres por ser espejo de ellas." La tesis está, de antemano, en la cabeza de quien contempla la escena, de modo que el mérito del poeta consiste en acentuar la realidad de esta tesis, "en poner de relieve las voces de las cosas". Y como en el fondo de cada tesis hay una moral, sos-

tener que el teatro es amoral "es sostener que el verdadero universo. el dramático, el que llevamos en el alma. el universo psíquico, es amoral".

El teatro es, a su vez. "liberador de pasiones". La catarsis trágica es liberadora. Para conseguir este efecto catártico que caracterizó a la tragedia griega y que Unamuno trata de revivir en todos sus dramas, es necesario mostrar a través de ellos la realidad total interior de las almas, no por medios escenográficos o técnicos, sino abriéndose el dramaturgo a una catarsis personal que ponga en libertad su entidad más íntima transformada en diálogo. Fácil es ver la influencia que el teatro de Ibsen tuvo sobre la estética teatral de Unamuno —influencia, por otra parte, generacional— como así el teatro simbolista. Pero sobre todo, la insistencia de Unamuno es machacona al respecto, la esencia de lo dramático está en lo popular, que no es siempre lo nacional, aunque esta última cualidad forme algunas veces parte de la primera. Teatro popular es el de Esquilo en *Los siete contra Tebas* y en *Los Persas*, en que la masa es el protagonista; como lo es en *La Numancia* de Cervantes, *Las mocedades del Cid* de Guillén de Castro, en que palpita "la nación castellana entera". La serie de dramas históricos de Shakespeare es acaso lo que más raíces le da en el pueblo inglés. Goethe llevó a escena un pueblo vivo con su *Goetz de Berlichingen* y Schiller hizo desfilar la guerra de los treinta años por su tragedia de Wallenstein. Frente a esta vida colectiva y madura por las pasiones, representativa del cociente de un pueblo, los amores de una adúltera y los deliquios de dos mancebos que mutuamente se desean, resultan irremediablemente mezquinos.

III

CARACTERES E INFLUENCIA DE SU PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Función del filosofar

La relación de Unamuno con la filosofía es indudable e íntima; más aún, toda su obra resulta una meditación trascendente que apunta a la constitución de una metafísica. Sin embargo, considerado el pensamiento de Unamuno desde la perspectiva del filosofar técnico, posiblemente no halle acogida dentro de una rigurosa historia de la filosofía. Pero el filosofar técnico no es más que una forma del filosofar, tan sometida a la historia del pensamiento como cualquier otra, y claramente acotada en un sector de la cultura occidental. Desde este sector, racional, objetivo y cientifista, sólo se reconoce en Unamuno un problematismo filosófico cuya agudeza y originalidad la hace coincidente con aspectos fundamentales de la filosofía contemporánea, concretamente de la filosofía existencialista. Así, se puede decir de él que se trata de "un ejemplo característico del pensador que tiene el sentido vivo de una realidad recién descubierta, pero carece de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía. Sus intuiciones, movidas por la angustia ante el problema, vividas con rara plenitud, son de honda perspicacia pero se quedan en intuiciones. Unamuno nos muestra el espectáculo dramático y profundamente instructivo del hombre que aborda de un modo extrafilosófico, o si se quiere, prefilosófico el problema mismo de la filosofía".[1]

[1] Julián Marías, *Miguel de Unamuno;* Espasa Calpe. Madrid. 1943. Aunque el problema de la inclusión o exclusión de Unamuno en la Historia de la Filosofía sólo sea cuestionando y no respondiendo en esta obra, al aseverar que lo que sea Unamuno depende de lo que acontezca posteriormente con la Historia de la Filosofía, el punto de vista de Julián Marías coincide en sus trazos generales con el mantenido por la filosofía técnica.

Pero si nos situamos fuera del punto de vista estrictamente técnico y valoramos el pensamiento de Unamuno por su contenido problematizante, revelador, descubridor, entonces entra de lleno en territorio filosófico con pleno derecho a permanecer allí. Y podemos decir que Unamuno, "sobre todo en sus dos obras: *El sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, nos pone eficiente y eficazmente ante una realidad nueva y nuestra; nos revela con toda fuerza primigenia un componente de la realidad que hasta ahora no había sido valorado filosóficamente. Y aun hace que cada uno de nosotros pueda creer en sí y ponerse en el original estado de conciencia que Unamuno proclama como fuente y justificación del filosofar mismo".[2]

Un filósofo tan agudo e indiscutible como George Simmel reforzaría esta segunda perspectiva con el siguiente subrayado: "La filosofía determina su problema con sus medios propios... el derecho y el deber de la filosofía a determinar su propio objeto, con mayor independencia de lo dado que la que existe en otros órdenes del conocimiento, produce el hecho de que las distintas teorías filosóficas partan también de un planteamiento fundamentalmente distinto de los problemas... el carácter personal del pensamiento filosófico es lo que impide darle una finalidad general y común, la cual estaría en contradicción con la autonomía del pensamiento... la productividad filosófica del pensamiento original es algo unitario, expresión intelectual de un ser cerrado en sí mismo. Mientras se

[2] Juan D. García Bacca, *Nueve filósofos contemporáneos*, vol. I: Caracas, 1947. García Bacca se apoya, entre otros valiosos andamiajes, en un texto de Ortega y Gasset: "El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad presunción o imaginación de ella... Otras veces la idea desaparece como tal idea y se convierte en un puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se descubre por sí mismo, nos invade, nos inunda, y esto es la revelación." "Que se trata, con el criterio de Ortega —añade—, de una auténtica revelación, de un primigenio contacto con una realidad, se verá, además, en que las ideas [en Unamuno] dejan de parecer simples ideas, y toman ese modo de *patética* presencia que esa realidad nuestra elige para descubrirsenos."

pretenda definir la filosofía por su finalidad y contenido no parece que exista un denominador común para su conjunto, pero tal vez pudiera hallarse este denominador en el comportamiento de los propios filósofos: no en el resultado de su pensar, sino en una condición fundamental sin la cual no es posible alcanzar esos resultados tan divergentes. Trátase de una constitución formal, inherente al filósofo. Acaso pueda designarse al filósofo diciendo que es el hombre que posee el órgano apropiado para percibir la totalidad del ser y reaccionar a ella. El filósofo —aunque en muy distinta medida y jamás en absoluto— posee un sentido para la totalidad de las cosas y si es un espíritu productivo, la capacidad de transformar esa intuición o ese sentimiento de la totalidad en conceptos y enlazar éstos lógicamente. Es claro que no necesita siempre referirse a la totalidad y acaso no pueda hacerlo en un sentido estricto, pero cualquiera que sea la cuestión especial de lógica o moral, de estética o religión que toque, sólo lo hará como filósofo si vive interiormente esa relación con la totalidad de lo que existe." [3]

El tema de la filosofía existencial

Convienen todavía algunas aclaraciones generales al tema mismo del filosofar antes de que Unamuno nos muestre *su comportamiento filosófico.* Y son las siguientes: Es tradicional entre los filósofos occidentales, después de Kant, iniciar toda filosofía con una teoría del conocimiento, es decir, con una valoración del instrumental filosófico, corriendo con ello el riesgo de que este instrumental, liberado a sí mismo, acabe finalmente por deshacerse en un juego filológico, poniendo en peligro al hombre de desconocerse y de perderse. Pero hay en vigencia otra actitud que se niega a entregar impunemente al hombre bajo la tu-

[3] Jorge Simmel, "¿Qué es la filosofía?", *Problemas fundamentales de la filosofía,* cap. I; Espasa Calpe, Madrid, 1946.

tela de cualquier instrumento epistemológico, sin antes conocer el ser, las posibilidades y significación del agente utilizado, es decir, del propio hombre. La razón de ser de tal actitud filosófica parte del hecho siguiente: el idealismo, que durante los últimos doscientos años ha gozado de totales privilegios en el mercado de las ideas, se ha ingeniado durante todo este tiempo para imaginar un mundo de puras esencias, ficción de mundo repleto de universales, donde el instrumento epistemológico amparándose en la razón destrozó a lo real, sometiéndolo a sistema; levantando una especie de muro abstracto interpuesto entre el filósofo y el hombre existente. Con arreglo a esta arquitectura conceptual, cuyo máximo propulsor fué Hegel, el hombre existente encontróse un día con que sus decisiones personales y creadoras, sus verdades, sus misterios y sus anhelos quedaban sometidos a categorías universales de pensamiento, indiferentes e impersonales al hecho de existir. Que la muerte como problema había suplantado al problema de *mi* muerte y el problema de la inmortalidad del alma a *mi* ansia de inmortalidad; que Dios había dejado de ser *mi* Dios para convertirse en un Principio Sumo, una Eterna Conciencia, etc. Y que *mi* idea había pasado a ser La Idea. En resultado, al hombre problemático se le había resuelto su problema simplemente ignorándole con arreglo a ciertos convencionalismos filosóficos, del mismo modo a como se ignora en sociedad, tácitamente, todo lo impudendo u obsceno que aparece al curso de una reunión de personas educadas.

En el fondo, toda esta filosofía es una añagaza para hacer del hombre un *ente tranquilo* ocultándole la angustia que brota del hontanar de la existencia. Y a la vez que añagaza, una justificación ideológica de lo que alguien ha denominado el pecado original filosófico en que nos hallamos todos los humanos al entregarnos a una ficción de tranquilidad olvidándonos de que existir comporta contingencia, gratitud, misterio, problematización, riesgo y libertad a la vez. Así

pues, la reacción inicial de la filosofía existencialista ha sido la de torsionar el cuello del hombre, que estaba vuelto hacia su espalda, obligándole a mirar de frente o haciéndole ver y vivir de nuevo su cualidad de existente; es decir, reconciliándole con su intimidad y desvalorizando todo sistema de certeza cognoscente y seguridad objetiva a beneficio de la *cura* o cuidado que acompaña, como la sombra al cuerpo, al hecho mismo de estar en el mundo.

Simultáneamente, al trastornar su paz, el hombre ha dejado de ser una conciencia espectadora y presentacional frente al mundo para convertirse en una conciencia actora, dramatizada, agonizante como diría Unamuno. Es un *cogito* rodeado de opacidades y misterios que comienza pensándose a sí mismo como el primer acto del misterio; que invierte sus términos al desnudarse la vitola tradicional del conocer como camino hacia el ser; que contempla al ser en su inagotable presencia sin tratar de poseerle y mucho menos de inventariarle. El conocimiento tranquilo se convierte en conocimiento angustiado y siente el vértigo ontológico.

¿Cómo, pues, en tales condiciones, ordenar a la existencia en sistema y al pensamiento filosófico en un pensamiento sistemático? ¿Lo inagotable y no inapresable, el misterio del Ser, no requerirá, por el contrario, instrumentos distintos y más finos de acercamiento que el conocimiento racional, lógico, objetivo? Ninguno de los filósofos que han entrado por este angosto camino ha podido capturar un sistema para recorrer con su ayuda la fértil vía existencial, desde Pascal hasta Jaspers y Heidegger, hoy; el primero de ambos últimos detenido ante la inefabilidad de las cifras, y el segundo preso en el círculo de su propia obra. Así también Kierkegaard y Nietzsche, y así también Unamuno y Ortega y Gasset. La actitud cognoscente existencialista se caracteriza por su repugnancia a convertir los existenciales, rodeados de inefabilidad y misterio, en "problemas" al estilo tra-

dicional de la filosofía idealista, y por su preocupación en llevarlos ante el hombre "cordial" que los vive, mejor que ante el hombre "racional" que los comprende.

Tal actitud equivale, en el fondo, a una actitud religiosa. El filosofar existencialista comienza por medio de una conversacion o "metancia" que sustituye a la tradicional objetivación ante el problema. Según Jaspers, equivale a una "distensión en presencia de" y, por otra parte, al desgarramiento por la culpa. Pero quizá no convenga ir más adelante una vez marcada la radical diferencia que pretendíamos entre lo que hemos denominado "filosofía técnica", idealista o de esencias y la filosofía existencial que ampara plenamente al pensamiento de Miguel de Unamuno. Ahora debe ser él quien se comprometa y se sitúe ante nosotros.

Filosofía de la vida

Estoy muy lejos de la filosofía técnica —dijo una vez Unamuno en conversación periodística—. Cada vez la entiendo menos y se me ocurre que la filosofía técnica no es más que filología. Estudio sin sentido alguno de palabras muertas y nada más. La verdadera filosofía tiene sus raíces en algo más hondo; es una cosa misma con el hombre —con el hombre completo y concreto— con su lenguaje vivo, con el arte. Sus raíces prenden en el sentimiento religioso. La filosofía no puede ser puramente intelectual, porque no se piensa sólo con la cabeza; se piensa con todo el cuerpo.[4] Desde este punto de vista se inician sus meditaciones en *Del sentimiento trágico de la vida.* No se trata de lo humano ni de la humanidad, sino del hombre de carne y hueso, "y este hombre de carne y hueso es el sujeto y el supremo objeto, a la vez, de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos... la filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción

[4] *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 10; Espasa Calpe Arg., Buenos Aires, 1945.

unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Nuestra filosofía brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma." [5] Con lo cual, Unamuno separa de una vez y radicalmente la filosofía de la ciencia para aproximarla a otras actividades humanas: la poesía, la moral, la mística. "Cúmplenos decir que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un período cualquiera, han tenido mucha menos consistencia y menos vida que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu de su autor. Y es que las ciencias, importándonos tanto y siendo indispensables para nuestra vida y nuestro pensamiento, nos son, en cierto sentido, más extrañas que la filosofía. Cumplen un fin más objetivo, más fuera de nosotros." [6]

Para Unamuno, la filosofía como meditación ante la misteriosa realidad humana; preocupada por su *única* cuestión, el saber más allá de la muerte, y tratando de sustituir al *homo sedatus* por el *homo irrequietus*, está obligada a buscar afinidad con aquellas actitudes del hombre que manifiestan una preocupación por el sentido radical de la existencia, cualquiera que sea la forma de vivirlo o expresarlo. La ciencia, para él, se dirige al *homo sedatus* protegiéndole y tranquilizándole; dándole en definitiva más vida y garantizándole unos minutos más de presente y de aquí. Frente a la ciencia, la *sagesse* tradicional habla del allá, de la muerte, de la preparación a bien morir. Unamuno se inclina hacia esta sabiduría milenaria que se ha expresado entre los hombres por medio de toda clase de fórmulas que van desde el poema hasta el apólogo, atravesando invariablemente todas las cul-

[5] De una entrevista periodística recogida por Francisco Madrid en *Genio e ingenio de Don Miguel de Unamuno*; Buenos Aires. 1943.

[6] *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 10; Espasa Calpe Arg., Buenos Aires, 1945.

turas, aun aquellas separadas de preocupaciones cientifistas.

En un coloquio sostenido en Salamanca, junto a la Peña de Francia, con el hispanista francés Jacques Chevalier, quizá en 1913 y publicado más tarde en los *Anales de la Universidad de Grenoble*,[7] Unamuno entró a razonar ante su colocutor esta preocupación. El texto es poco conocido y vamos a tratar de sintetizarle. Nuestra filosofía —dice el rector salamanquino— se complace en las fórmulas hechas, porque ha nacido de la ciencia y prefiere las fórmulas a las soluciones. Por vanidad y por pereza espiritual siente el afán de fabricar sistemas, ciertos o no, y hacer creer que ha quedado resuelto el enigma del Universo. Los filósofos son, por naturaleza, dogmáticos, y su dogmatismo es más peligroso porque se embosca en un pretendido escepticismo. Por otra parte, los filósofos nacidos de la ciencia se encarnizan en complicar lo simple, oscurecer lo luminoso, desnaturalizar y destruir la verdad. La sabiduría resulta la menor de sus preocupaciones, entendiendo por sabiduría el arte de regimentar sus vidas y su conducta sobre ciertos principios; orientarse hacia lo verdadero; pensar pura y profundamente en lo que se hace. Esto es, en definitiva, la lección de Sócrates, a quien consideran padre de la filosofía; pero si Sócrates no hubiese tenido la fortuna de beber la cicuta y emocionar el corazón de un sutil dialéctico que le hizo decir muchas cosas en las cuales jamás había él pensado, Sócrates sería hoy objeto de reniego de sus descendientes, tildado de buen hombre y no de filósofo.

El dogmatismo de los filósofos es, en fin, el peor de los dogmatismos porque es un dogmatismo de ideas. Y así como las aguas demasiado puras producen el bocio, el uso excesivo de las ideas puras engendra el cretinismo. Las ideas puras se dejan introducir con

[7] *Annales de l'Université de Grenoble*, t. XII, núms. 1, 2, 3, reproducido en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Salamanca, 1948.

facilidad en fórmulas, y de este modo se ordenan mecánicamente las cosas y los hombres. Pero yo no me dejo formular fácilmente, porque yo, Miguel de Unamuno, como todo hombre que aspira a la conciencia plena, soy una especie única. Y digo: "No hay opiniones, sino opinantes." Hay sólo hombres. Y lo que hace a un hombre; lo que hace de cada uno de nosotros, a uno mismo no es la lógica, sino el corazón; nuestras ideas no son más que expresión de nuestros sentimientos, y así la filosofía, no la abstracta e impersonal, sino *nuestra* filosofía, nuestra manera de comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento de la vida misma. El verdadero sujeto de la filosofía helo aquí: es el individuo, soy yo.

Al manifestarse de este modo, Unamuno se sitúa claramente en actitud crítica frente a una de las más caras tradiciones del filosofar occidental: la derivada del pensamiento cartesiano. Filosofar no es, para él, simplemente conocer, hacer del entendimiento conciencia presentacional ante las cosas. Para Unamuno la conciencia presentacional es una conciencia vacía, abstracta, porque deriva de una grave mutilación: la de haber obligado al hombre a dejar tras de la puerta del *cógito* sus sentimientos, sus inquietudes, sus afanes, sus misterios, su vida en suma. Con el agravante de que la mutilación nada resuelve, porque en última instancia esta conciencia presentacional no puede abstraerse nunca hasta ser conocimiento pensante, sino que siempre será conocimiento pensante *mío*, ya que siempre seré yo quien esté pensando. De este modo, al no romperse la unidad real del hombre concreto, la conciencia presentacional queda falseada y, por consiguiente, se falsea toda conclusión filosófica derivada de ella.

Unamuno opone al conocimiento el sentimiento agónico y trágico de la vida. Ya veremos en su momento qué encierra esta fórmula personalísima y discutida que se encuentra en la raíz del filosofar existencial unamuniano.

Los "hombres filósofos"

La importancia concedida por Unamuno a lo personal y subjetivo del filósofo le lleva a interesarse profundamente por aquellos pensamientos individuales que tuvieron en su día puntos de afinidad con el planteamiento de "su" gran cuestión. "Lo que en un filósofo nos debe importar más es el hombre", dice en *Del sentimiento trágico de la vida.* Y a continuación ausculta los pensamientos y sentimientos del hombre Kant, del hombre Kierkegaard, del hombre Spinoza, etc. "Por mi parte, me ha ocurrido muchas veces, al encontrarme en un escrito con un hombre, no con un filósofo, ni con un sabio o pensador al encontrarme con un alma, no con una doctrina, decirme: '¡Pero éste he sido yo!' Y he vivido con Pascal en su siglo y en su ámbito y he revivido con Kierkegaard en Copenhague, y así con otros." [8] Esto nos lleva a examinar un curioso aspecto de la formación intelectual de Unamuno, que es el de sus lecturas e influencias. Unamuno fué un gran lector, un devorador de libros, un "calientalibros", como a sí mismo se tituló en correspondencia con Ortega y Gasset. El mismo Ortega, sorprendido por el acarreo de conocimientos y lecturas que cada obra de Unamuno significa, le ha hecho justicia al decir que fué hombre que sabía mucho, y lo que sabía lo sabía muy bien. Su biblioteca privada, apéndice hoy de la biblioteca universitaria salamanquina, cuenta con cinco mil libros sustanciales, muchos de ellos acotados marginalmente. Un catálogo de sus lecturas sería difícil de llevar a cabo, sin embargo, ya que fiel a su principio de que tras la obra se encuentra siempre un hombre, propietario mostrenco de conocimientos comunes a todos los hombres, no se preocupó nunca por dejar constancia, en sus textos, de lo que era original y lo que era adquirido o reflejo. Ni aun en *Del sentimiento trágico de la vida*, producto de lecturas más metódicas, encontramos las citas habi-

[8] *La agonía del cristianismo*, p. 28; Ed. Losada, Buenos Aires, 1942.

tuales en obras de tal índole. Su sistema era tomar al hombre con el cual entraba momentáneamente en contacto y estrujarle hasta conseguir su esencia pensante, preferiblemente en apretada mezcla con el pensamiento propio. Se dirá que por tal procedimiento se desfigura el pensamiento ajeno. El pensamiento sí, quizá, pero la totalidad humana que le produjo y le vivió adquiere mayor relieve.

¿Qué hombres pensantes fueron los agonistas de Unamuno, coparticipantes con él a lo largo de sus lecturas y meditaciones? A título informativo se pueden mencionar algunos de los principales: como filósofos, Pascal, Descartes, Spinoza, Hume, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Spencer, Stuart Mill, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, James, Bergson y Croce. Otros filósofos contemporáneos tales como Husserl, Scheler, Heidegger, irradian su influencia sobre generaciones posteriores, cuando ya el pensamiento unamuniano ha madurado, mejor aún, ha cristalizado en una serie de inamovibles preocupaciones y perspectivas. Como poetas y literatos, Ibsen, Carducci, Leopardi, Senancourt, Antero de Quental, Carlyle. Como teólogos, Herrmann, Harnack y Ritschl. Se trata, por supuesto, de una relación elemental e incompleta a la que procede añadir las lecturas clásicas griegas y latinas, desde Homero hasta Séneca. Y después la literatura evangélica y patrística, constantemente frecuentada: los Evangelios, las Epístolas, San Agustín.

De todos ellos, los hermanos agónicos principales son dos: Pascal y Kierkegaard. Y en segundo término, no tanto en hermandad como a título de agentes catalíticos para propiciar ciertas ideas fundamentales, William James y Carlyle. Pascal es el hermano en la fe angustiada y trágica; Kierkegaard en la contradicción existencial; James propulsa su peculiar pragmatismo inicial, y Carlyle despierta en él un culto al héroe y una excitación individualista.

El hermano Pascal

Las lecturas y meditaciones unamunianas en torno a Pascal fueron frecuentes y continuadas. A lo largo de toda su obra hay una constante referencia a ellas, y en 1929, al publicar *La agonía del cristianismo*, le dedica un capítulo de su obra, reproducción ampliada del ensayo publicado con el título de "La foi pascalienne", años antes, en la *Revue de Metaphisique et de Morale*, con motivo de la celebración del tercer centenario del nacimiento del filósofo. En su ensayo de 1906, titulado *Sobre la europeización*, considera a Pascal como "uno de los espíritus franceses que mejor podemos apropiarnos, profundísimo espíritu atormentado que nos enseñó, entre otras, dos grandes, dos profundas, dos atormentadoras arbitrariedades: la del *pari* o apuesta, y aquella otra del *il faut s'abetir*, hay que embrutecerse, empezando para creer, por obrar como si se creyese".

No es cuestión que nos interese aclarar si el Pascal de Unamuno es o fué el Pascal de Blaise Pascal. Antes nos hemos referido al sistema de contactos e influencias en Unamuno diciendo que su mecánica consiste en estrujar al hombre con quien entra en relación intelectual hasta conseguir, en apretada mezcla con el pensamiento propio, su esencia pensante. Así resultan inoperantes las críticas de algunos escoliastas unamunianos, principalmente católicos, al aducir que Pascal nunca puso en entredicho su fe tal como Unamuno pretende, ya que la pretensión de Unamuno al acercarse a Pascal es aprender en "su" Pascal una forma de agonizar con la conciencia. Y la lección aprendida es la siguiente: Pascal, espíritu contradictorio (de *geometrie* y de *finesse*), se sintió poco sumiso a aceptar los dogmas a la vez que deseó siempre aceptarlos por corazón. Su vida fué un combate; "quería someterse, se predicaba a sí mismo la sumisión mientras buscaba gimiendo, buscaba sin encontrar, y el silencio de los espacios infinitos le aterraba. Su fe era persuasiva,

pero no convicción". Pascal, como Unamuno, quería creer con fe de carbonero. "La voluntad de creer es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad", por lo cual la vida de Pascal "aparece ante nuestros ojos como una tragedia; tragedia que puede traducirse en aquellas palabras del Evangelio: creo, ayuda a mi incredulidad. Lo que propiamente no es creer, sino querer creer." Unamuno, espíritu racionalista y espíritu de *finesse* a la vez, por calor cordial, estaba en condiciones de "revivir con Pascal en su siglo" y captar la lección angustiada, cargarla con nuevos argumentos y vivirla con mayor dramatismo en su momento histórico, por ser la creencia católica en el individuo una fuerza menos operante hoy que doscientos años atrás.

La segunda lección del hermano Pascal es la que se desprende de su agudeza para intuir la problemática del hombre desde el corazón. ¿No hay un eco profundo del "hombre perdido" pascalino, "hundido en la infinita variedad de los espacios que se ignoran, asombrado de verse aquí en vez de allá, existiendo ahora y no en otro momento" en este fragmento íntimo, desolador, del pensamiento unamuniano?: "¿De dónde vengo yo y viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va todo cuanto me rodea? A la distancia aparécenseme los hombres tales como son, bailando y agitándose sin sentido, pataleando sobre esta pobre tierra." [9] Y el siguiente aforismo de Pascal, ¿no revierte en Unamuno como eje de su actitud personalista?: "Cada uno es todo para sí mismo, porque muerto él, todo ha muerto para sí" (*Pen.*, 139). Y esta *meditatio mortis* pascalina, ¿no es semejante a la que angustia a Unamuno largamente?: "Es más fácil soportar la muerte sin pensar en ella, que el pensamiento de la muerte sin peligro alguno" (*Penn.*, 218). Y el hambre de inmortalidad unamu-

[9] *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 34 y 42; Espasa Calpe Arg., C.A., B.A., 1945.

niana, ¿no podría ser filiada junto a este otro pensamiento de su hermano?: "Yo siento que podría no haber sido, porque el yo consiste en mi pensamiento; por tanto, yo que pienso, no habría sido si hubiesen matado a mi madre antes que yo hubiese sido animado; yo no soy, pues, un ente necesario. Tampoco soy eterno ni infinito; pero yo veo claramente que hay en la naturaleza un ente necesario, eterno e infinito." Pascal, asimismo, se halla más cerca del Dios creado que del Dios creído, lo mismo que Unamuno, cuando exclama: "Tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él." [10] Podríamos todavía prolongar las citas y comparaciones. Basta con las anteriores para dejar referida la influencia de Pascal en Unamuno, no por virtud de escuela, de método ni aun de doctrina, sino de actitud vital, de *irradiation de coeur*.

El hermano Kierkegaard

En el "hermano" Kierkegaard encuentra Unamuno el consuelo de una contradicción idéntica a la suya: duda de la razón seguida de necesidad en la razón, y preocupación por la existencia individual contrahecha por el pecado de existir. También una identidad biográfica en los primeros tramos de su vida; Kierkegaard, como Unamuno, tuvo una infancia empapada en creencia, protestante en el primer caso y católica en el segundo, pero al llegar la juventud la creencia hizo crisis en ambos, dejándoles con las raíces de la duda al aire. Unamuno conoció la obra de Kierkegaard a través de Ibsen, y a fin de poderle estudiar en su lenguaje original aprendió danés. "Los prede-

[10] *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 144 *ss.*; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires, 1945.

cesores de Unamuno, Kierkegaard e incluso Pascal hubieron de luchar en un doble frente, el de la angustia religiosa ante el pecado y la condenación —el tema de Lutero— y el de la angustia atea ante la nada postrimera... en Kierkegaard, su fe en la inmortalidad se siente asediada por la incertidumbre existencial, por el extremecimiento ante la nada. En esto empareja con Unamuno, pero Kierkegaard es un auténtico teólogo, lo cual quiere decir que Dios cuenta mucho más para él que para Unamuno." [11] La filosofía de Kierkegaard ha sido definida como un individualismo ético-religioso sobre una base irracional en combate con el racionalismo hegeliano. En Unamuno se produce idéntica actitud combatiente. Creer —dice Kierkegaard— es perder la razón para ganar a Dios, pero esta decisión práctica es difícil de adoptar y de aquí el tragicismo de la existencia individual que los racionalistas desconocen: "Es el lenguaje de la abstracción —escribe—, lo que constituye la dificultad de la existencia y el existente, lejos de esclarecerse, no aparece, a decir verdad, nunca justamente, porque el pensamiento abstracto es *sub specie æterni;* hace abstracción de lo concreto, de lo temporal. del hacerse de la existencia, de la miseria del hombre puesto en la existencia por una reunión de eterno y temporal. Si ahora se quiere admitir que el pensamiento abstracto es el más elevado, de ello se sigue que la ciencia y los pensadores se salen orgullosamente de la existencia y sólo nos dejan a nosotros los hombres el soportar lo peor." Hay, pues, que escoger entre un pensamiento que haciendo abstracción del individuo sistematice lo general y universal y un sentimiento individual de que la vida, *mi vida*, sea impensable y sin embargo necesite justificación. El cristianismo nos da el sentimiento de nuestra individualidad existente; es, pues, una tabla de salvación, pero irrazonable. porque no queda justificado por la conciencia pensante. Por su parte,

[11] J. L. Aranguren. "Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno", *Arbor*, diciembre, 1948. Madrid.

la inteligencia, después de demoler este irrazonable anhelo justificativo, nada aporta a su sustitución, porque la inteligencia no puede aprehender la problemática de la vida con arreglo a conceptos lógicos, ya que "la existencia no puede pensarse sin movimiento y el movimiento no se puede pensar *sub specie æterni*". Unamuno repetirá, asimismo: "es una cosa terrible la inteligencia; tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser".

En tales condiciones, preso Kierkegaard en el tragicismo de la aporía razón-fe, encuentra una solución también trágica, cristianamente desesperada. Desde la profundidad de mi vida, piensa, debo extraer para mí mismo una regla de conducta gracias a la espontaneidad de un corazón connaturalizado con lo verdadero y lo bondadoso. Sólo así alcanzaré la verdad, mi verdad, puesto que no hay otra verdad para el individuo que la conseguida por él mismo obrando. Esto significa un compromiso y un riesgo. La vida queda arriesgada y rehusar este riesgo significa rehusar la verdad; así, no es la razón pura, sino la total existencia, como existente, la que se compromete, cree y asume su verdad. Lo propio de la existencia es, por tanto, escoger. Existir es escoger, optar. Todo lo que nos es dado no pasa de ser una simple posibilidad mientras no escogemos. Cada uno es, en cierto sentido, el artesano de su propia esencia y existe en la medida en que cumple esta esencia. Se puede así decir que la existencia precede a la esencia.

¿Cuál será la regla para este "escoger" arriesgado? Kierkegaard se responde: puesto que debo necesariamente escoger debo hacerlo con arreglo a lo que siento en mí de infinito y de eterno; es decir,

debo escoger delante de Dios, comprometiéndome ante lo trascendente y absoluto. Queda en esta forma sobrepasada la subjetividad personal, escapando al espacio y al tiempo e instalándome en lo eternal. Kierkegaard hace suyo el viejo tema de San Agustín: *Deus, interior intimo meo et superior summo meo. Redi in te, ibi habitat veritas.* Y ¿cómo llegar a Dios? Mis instrumentos racionales, conceptuales, permanecen mudos y, sin embargo, mi corazón siente esta necesidad. "El existente queda instalado en un estado en que los extremos opuestos se dan conjuntamente", en un estado paradojal. Mi existencia tiende a la trascendencia y se hurta a la trascendencia. Por otra parte, la existencia reclama la presencia de un Dios también existente, no un Dios concepto o cosa. "Dios es para mí una Persona, un Sujeto, un Tú enfrente de Mí." Estas contradicciones o paradojas sumergen al existente en la desesperación y en la angustia.

Nos hemos detenido un instante en la presentación a grandes trazos de algunos aspectos del pensamiento de Kierkegaard para mejor señalar la caja de resonancias donde más tarde vibrará el pensamiento de Unamuno. Contradicción existencial entre razón y pasión. Compromiso pragmatista en petición de una verdad personal. Opción y riesgo de la existencia. Necesidad de referirse a Dios para trascender. Imposibilidad de concebir a Dios por medio de la razón. Tragicismo producido por la paradoja. ¿No son estos temas familiares para quien ha circulado por el pensamiento unamuniano? Así pudo decir, en alguna ocasión, tras felicitarse por haber aprendido danés para mejor conocimiento del atormentado pensamiento de su hermano mayor, que "la verdadera fe hay que buscarla, no aquí, sino en Dinamarca".

William James o la catálisis pragmatista

Cuando Unamuno discute la prioridad de la vida sobre la razón y nos habla de *su* verdad como más im-

portante que la verdad, está obrando impelido por un agente catalítico pragmatista. Cómo llega Unamuno al pragmatismo, apenas nos interesa en esta ocasión. Aparentemente, le bastó la lectura de dos obras de William James para encontrar un punto de apoyo filosófico a su, hasta entonces, indocumentada y juvenil actitud vitalista. Estas obras, que cita con frecuencia, son *The Will to Believe* y *The Varieties of Religious Experience.*

¿Qué lección extrae? En James, como en Kierkegaard, nos encontramos frente a un pensamiento antihegeliano cuya función es demostrar, saliéndose de la descomunal cripta de las Ideas intemporales e inespaciales, que tanto la vida como la verdad se niegan a aceptar cualquier estratificación. Pero James se ocupa, más que de definir la vida, de articular una concepción de la verdad que sirva para la especulación religiosa. Realmente, lo que busca es una verdad vital aunque se quede a medio camino, porque las condiciones de la filosofía, a mediados del siglo XIX, no permitían profundizaciones como las que, cincuenta años más tarde, llevaría a cabo Bergson y posteriormente Ortega y Gasset. ¿Qué es una teoría verdadera?, se pregunta. Y responde: una proposición es verdadera si la adhesión que se le presta produce consecuencias satisfactorias con vistas a todas las necesidades simples y complejas del individuo; añadiendo que "una verdad vital no puede ser jamás pura y simplemente transferida de un espíritu a otro, ya que sólo la vida es juez del valor de las verdades".[12] En esta formulación se ampara el *jus utendi* de Unamuno, cuando éste dice: "el modo como uno vive da verdad a sus ideas y no éstas a su vida... ¿Ideas verdaderas y falsas, decís? Todo lo que eleva e intensifica la vida refléjase en ideas verdaderas, que lo son en cuanto lo reflejen, y en ideas falsas todo lo que la deprima y amengüe... ¿Verdad?, ¿verdad decís? La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos

[12] Jean Whall, *Les philosophies pluralistes.* París, 1946.

conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa; es el íntimo consorcio de mi espíritu con el espíritu universal. Todo lo demás es razón, y *vivir verdad* es más hondo que tener razón. Idea que se realiza es verdadera, y sólo lo es en cuanto se realiza; la realización, que la hace vivir, la da verdad; la que fracasa en la realidad teórica o práctica es falsa. Verdad es aquello que intimas y haces tuyo; sólo la idea que vives es verdadera." [13]

La asimilación pragmatista de Unamuno es evidente y sobre ella construirá después parte de su edificio irracionalista, atento siempre a su verdad vitalmente vivida. Inclusive sus especulaciones metafísicas de orden religioso están teñidas de pragmatismo. Cuando Unamuno somete el catolicismo a severas críticas, interpretando el sentido de los Evangelios con arreglo a íntimas y personales creencias, parece tener ante sí la siguiente definición de William James: "Yo entiendo por religión de un hombre todo aquello que para sí mismo constituye en este orden de ideas una hipótesis viva, aunque sea muerta para todos los demás"; [14] como así el "Dios creado y creído" unamuniano tiene cierto parentesco con el Dios finito de James, al que ayudamos en sus obras quizá tanto como Él nos ayuda.

Maese Pedro Carlyle

La influencia de Carlyle en Unamuno ha sido poco estudiada. Sólo recientemente Carlos Clavería ha dedicado un sustancioso ensayo a examinar el impacto que la frecuentación de los textos carlyleanos dejó en el profesor salamanquino, a partir de la fecha en que éste leyó y tradujo la *Historia de la Revolución francesa* en el año 1902. De entonces data un artículo de Unamuno titulado "Maese Pedro", fértil pista para

[13] "La Ideocracia". *Ensayos*, I, pp. 252 *ss.*; Aguilar, Madrid, 1945.

[14] Citado por G. Maire: *W. James et le pragmatisme religieuse*; París, 1933; ref.: P. M. Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*; Espasa Calpe, Madrid, 1943.

llegar hasta las influencias de diversa índole que el inquieto pensador y filósofo inglés dejó en la no menos inquieta devanadera que fué el pensamiento de Unamuno.

La corriente simpática se establece a lo largo de la traducción mencionada. Unamuno vió en Carlyle un ejemplo de lenguaje literario afín al suyo; lenguaje inspirado en lo coloquial popular más que en lo académico. Trabajo le dió la traducción, y así lo reconoce en diversas circunstancias, porque el bizarro estilo carlyleano no se dejaba apresar en las mallas analíticas de la lengua romance española; de forma que si consiguió una versión estimable fué, sobre todo, por identidad de espíritu lingüístico en ambos. Carlyle fué un apasionado creador de lengua, utilizando para ello todos los recursos de la etimología, y Unamuno no le fué demasiado a la zaga. Esta zona simpática facilitó el acceso curioso unamuniano a la ideología histórico-filosófica de Carlyle. Ya los conceptos de historia e intrahistoria que Unamuno fertiliza en sus ensayos de 1896, *En torno al casticismo*, ofrecen analogías con la creencia de Carlyle en la tradición anónima y oscura, como motor histórico de mayor autenticidad que las camarillas políticas y los hombres de diplomacia y guerra. También existían puntos de contacto filosóficos, cuando menos en el planteamiento angustiado del misterio existencial del hombre y el mundo y la sucesión de acontecimientos que van desde un pasado irreversible a un futuro incognoscible. No es probable que Unamuno hubiese leído en 1896 el *Sartor Resartus*, de modo que no se trata de una influencia directa. Más bien la densidad del pensamiento carlyleano operando sobre coincidentes ideas del joven Unamuno debió fortalecer sus puntos de vista suministrándole materiales para el futuro. Tal por ejemplo, dice C. Clavería, "la cristalización de las fórmulas unamunescas de un universo, de una historia, de una vida y un hombre ensueños de Dios". Aparte de estas coincidencias estimulantes hubo, en

determinados aspectos de la obra unamuniana, evidente impregnación. Por ejemplo, la lectura de *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* se refleja en la simbolización que Unamuno efectua en torno a la figura de Don Quijote como héroe máximo español. Para Carlyle, el héroe es personificación de la voluntad divina, revelación de Dios a los hombres a lo largo del curso histórico. Unamuno hace decir a su Don Quijote en la *Vida de Don Quijote y Sancho:* "yo sé quién soy y mi Dios y yo sólo lo sabemos y no lo saben los demás", añadiendo: "porque su heroísmo le hace conocerse a sí propio... grande y terrible cosa el que sea el héroe el único que vea su heroicidad por dentro, en sus entrañas mismas, y que los demás no lo vean sino por fuera, en sus entrañas". Esta versión del heroísmo quijotesco es, a todas luces, carlyleana, como también lo es la afirmación de que la historia no halla su efectividad plena más que en el individuo, siendo el fin de ella y el de la humanidad, los hombres. También hay técnica de Carlyle en los procedimientos novelescos de Unamuno y en ese afán incoercible de introducir la nariz en las vidas de sus personajes y formar parte en la "titerera", tal como sucede en *Niebla.* No otro es el proceder de Carlyle, aun en libros de objetividad histórica tales como la ya mencionada *Historia de la Revolución Francesa.* En el citado ensayo de C. Clavería se apunta la hipótesis de que la novelesca unamuniana altera sus procedimientos técnicos a partir de *Paz en la guerra* hasta *Abel Sánchez,* siguiendo el humor satírico, los caracteres del diálogo y la paradoja de las situaciones dados en el *Sartor Resartus* de Carlyle. *Amor y Pedagogía* sería una obra de clara factura carlyleana. Por todo lo anterior no estaría demasiado fuera de la verdad hablar de una etapa Carlyle en la bibliografía de Unamuno, situada quizá entre 1902 y 1914, cuyo centro de gravedad vendría a quedar en 1905, fecha de la aparición de su *Vida de Don Quijote y Sancho* y su agotamiento con la aparición de la novela *Niebla,* donde encontra-

mos leves residuos de lo que fué estado febril durante años anteriores.

Relaciones de segundo grado

Acabemos este capítulo con algunas referencias de trasmano a contactos y relaciones que Unamuno tuvo, ya en segundo grado, con otros pensadores y escritores. Con Ibsen, constantemente leído y comentado, a quien considera la dramatización perfecta del pensamiento angustiado de Kierkegaard, al extremo de identificar al Brand ibseniano con la figura solitaria y gesticulante del filósofo danés; mal profeta en su patria y en su siglo, aborto de lo que cien años más tarde había de ser el filosofar en una buena parte de Occidente. Con Rousseau, a través de su discípulo Senancour, autor del *Oberman* tantas veces citado a lo largo de los *Ensayos* y *Del sentimiento trágico de la vida*, por lo que hay en Rousseau de valoración del sentimiento como principio independiente y absoluto del conocimiento intelectual. Con Spinoza y su *Ética*, no precisamente interpretada con rigor, cuya proposición VI de la III parte viene a ser el punto de partida de la meditación desarrollada en *Del sentimiento trágico de la vida*. Con Kant a través de la *Crítica de la razón práctica*. Cabría preguntarse si Unamuno conoció a Jules Lequier, extraño espíritu filosófico de la primera mitad del siglo XIX en Francia, católico y atormentado en quien se dan algunas de las más angustiantes preguntas unamunianas por considerar al hombre como creador de divinidad, y a Dios contrayendo en sus relaciones con el mundo un nuevo modo de ser.[15] Asimismo, ¿hasta qué punto las meditacio-

[15] Jean Wahl, "Lequier", *Les classiques de la liberté*, París, 1949; He aquí dos peregrinas proposiciones del filósofo francés que hubiera suscrito Unamuno: "Este es el hombre, él piensa y reina sobre su pensamiento. Dios se retira. Dios lo deja a sus reflexiones solitarias. . . ¡Prodigio aterrador!: el hombre delibera y Dios espera." "Un cambio en Dios. Es una idea que perturba, una palabra que no se pronuncia sin terror. Sin embargo hay que reconocer, o que Dios en sus relaciones con el mundo contrae un nuevo modo de existencia que participa de la naturaleza del mundo, o que este mundo está ante Dios como si no fuera. . . Dios, que ve las cosas cambiar, cambia también al mirarlas, o bien no se da cuenta de que cambian."

nes de Bergson en torno al conflicto entre la razón y la vida no fueron en su día conocidas y asimiladas por Unamuno? No olvidemos su espíritu digestivo trasmutante, que convierte en jugo propio el alimento exterior y se olvida, una vez producido el proceso químico, de la fuente de procedencia. Tal sucede, por ejemplo, con poetas como el italiano Carducci, cuya poesía aparece siempre como un halo temático a lo largo de toda la poesía unamuniana. Preocupación por la eternidad, vida desilusionada, profetismo lúgubre son característicos en Carducci y Unamuno. Del poeta portugués Antero de Quental absorbe excitaciones que estimulan sus combates entre razón y fe; Unamuno consideraba al portugués como "una de las almas más atormentadas por la sed de infinito y el hambre de eternidad".

Lecturas de teólogos fueron muchas las efectuadas por Unamuno, influyendo al parecer en él los modernistas católicos y los comentaristas luteranos. Desde el parapeto crítico católico se ha censurado a Unamuno por estas simpatías, a las que se culpa de haberle desviado, en edad temprana, del redil ortodoxo. En verdad, este entronque con el pensamiento protestante posiblemente tuvo lugar a través de Kierkegaard. La peculiar desesperación unamuniana es juzgada, por los católicos, como de prosapia luterana. Tal por ejemplo J. L. Aranguren,[16] quien se manifiesta del siguiente modo: "No puede haber desesperación católica porque el hombre católico es lo contrario al hombre desesperado. Lo que Unamuno llama así no es más que, o bien la laizicación de la desesperación protestante según la línea de la fe decreciente Lutero-Pascal-Kierkegaard-Unamuno-Heidegger, o bien la caída en la desesperación pagana, en el escepticismo existencial de quien no reconoce ningún sentido al mundo o a la vida." No olvidemos que el propio Unamuno, refiriéndose a su ensayo *La fe*, manifestó que

[16] J. L. Aranguren, "Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno", *Arbor*, dic., 1948, Madrid.

era, en el fondo, una tesis luterana. "La angustia y la desesperación unamunianas no solamente son el origen de la fe, sino que subsisten siempre, a pesar de ella y junto a ella. Pues como escribió Lutero. durarán *donec exuamos hanc carnen*, hasta que salgamos de esta carne.[17] Otros comentaristas católicos consideran que la ética unamuniana del trabajo y del valor de la profesión civil, desarrollada como oportunamente veremos, al final de su *Sentimiento trágico de la vida*, procede de Lutero. Y Unamuno así lo ratifica cuando dice: "el más grande servicio acaso que Lutero ha rendido a la civilización cristiana es el haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil, quebrantando la noción monástica y medieval de la vocación religiosa". Pero sean o no exactas estas influencias, lo cierto es que había en Unamuno un temple auténtico de reformador religioso, capaz de fundar sobre sus espaldas, si la ocasión le hubiese ayudado, un catolicismo español. El hecho de que las grandes reformas humanas en nuestro tiempo sólo operen activamente desde plataformas políticosociales, en vez de operar sobre plataformas éticorreligiosas como en el siglo XVI, por ejemplo, impidió esta aventura unamuniana. Las actuales diatribas de la Iglesia contra Unamuno, quemando livianas hogueras de papel y tinta, no son más que pálido reflejo a la distancia de la hoguera mucho más eficiente, de brasa y pino, en que se hubiese tostado hace trescientos años al gran hereje, en la Plaza Mayor de Salamanca.

[17] J. L. Aranguren. "Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno", *Arbor*, diciembre, 1948. Madrid.

IV

LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

La pregunta por el existir

Un precursor clásico del existencialismo, Pascal, se extrañaba del siguiente modo ante su presencia viva: *Je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors.* Otro precursor más moderno, que vivió en el siglo XIX, Maine de Biran, se expresa con idéntico asombro: *Comment ne pas être ramené au grand mystère da sa propre existence par l'étonnement même qu'il cause à tout être pensant?* Finalmente, un tercer filósofo, éste contemporáneo, existencialista asimismo y católico, Gabriel Marcel, ha manifestado: *Celui qui philosophe* hic et nunc, *pourrait-on dire, est en proie* [es presa] *au reel: il ne s'habituera jamais au fait d'exister; l'existence n'est pas séparable de l'étonnement.*

Existir, para el ser humano, es una aventura inconcebible en la que apenas piensa, porque la conciencia problemática de este existir aparece raras veces entre los hombres y cuando aparece lo hace siempre cargada de nieblas y dificultades. Mas cuando el hombre se acerca a su existencia con atento mirar de argonauta, ¿qué es lo que descubre? Pues lo primero que descubre es que está *ahí,* tal como una piedra, un tronco de árbol, un rosal... Que está ahí, sin saber por qué, sin poder deducir de este estar ningún signo que lo justifique, ni como situación ni como existencia. Se encuentra ahí, como puesto, arrojado, cosa más entre las cosas. A esta característica se le denomina su *derelictio* o abandono. Puesto y abandonado entre otras cosas; entre múltiples cosas que forman el mundo de los existentes. Fáctico y en situación de pura contingencia.

En efecto, una suerte de piedra, de tronco, de rosal... Pero con una peculiar diferencia la de que esa suerte de cosa, ese rosal, es un *rosal pensante* que se aparece ante sí mismo, a la vez que como una existencia y situándose sobre el hecho bruto de esa existencia, como un pensamiento. Sabiendo *que es* e interrogándose por qué es, aunque no encuentre respuesta ni signo alrededor que la justifique. He aquí su primera diferenciación con el resto de los existentes. Pero esta diferenciación se amplía de inmediato cuando la cosa existente que se piensa a sí misma también piensa en lo que no es *sí mismo;* piensa en lo otro, en los otros, en lo demás. Conciencia de sí misma, objetiva esta conciencia, sale de ella y se sitúa fuera, en el mundo; sobre ese mundo que le contiene, le aprisiona y se niega a justificarle.

Existir, por consiguiente, es ser *algo*. Yo soy algo porque existo. Este algo es siempre un algo mío. En función positiva o negativa; ser o no ser algo, pero siempre personalísima. Y soy algo entre cosas entre otros algos o existencias. Este "algo" está lleno de posibilidades, entre las cuales me escojo como una posibilidad entre todas. El existir trata a su ser como una posibilidad; "es siempre una posibilidad" (Heidegger) que opera a la vez dentro de un conjunto de posibilidades de otros tantos espaciales; de una "circunstancia" de posibilidades, como diría Ortega y Gasset.

Tenemos, pues, los siguientes caracteres inmediatos del existir humano: *a)* ser existente; *b)* ser propio, mío; *c)* ser una posibilidad; *d)* estar dentro de una circunstancia. La suma de estos existenciales, que no agota, por supuesto, el total de existenciales, conlleva una ontología de la existencia. Pretendemos con lo anterior situarnos en condiciones de comprender mejor el punto de partida del pensamiento existencialista unamuniano al hacer del hombre existente, en carne y hueso, el punto de partida de su meditación en torno a la aporía razón fe, inmortalidad del alma y última

razón de ser de Dios en un territorio filosófico existencialista, aun cuando al curso de su análisis del devenir existencial se produzcan curiosas desviaciones. Claro está que no cabe posibilidad de referirse a influencias o contactos desde el momento en que el pensamiento de Unamuno está ya definido cuando el actual filosofar existencialista adquiere rango metódico. Todo lo más, cabe referirse a un antecedente común: la línea de pensamiento que de Pascal a Kierkegaard traza su curva por encima del ámbito metafísico europeo racional. Pero entrar en esto no resulta, por ahora, pertinente.

La conciencia de existencia

Este hombre existente que impregna toda la obra de Unamuno de angustiosa dramaticidad, le preocupa ya, desde sus primeras meditaciones, y es el punto de partida de toda su problemática. Quizá convenga repetir, a título de digresión, que el pensamiento de Unamuno, por carecer de metodología, debe ser perseguido a través de la corriente de agua subterránea que atraviesa los diversos estratos geológico-literarios de su obra: poesía, ensayo, novela y drama. Ya él lo manifestó en más de una oportunidad. No creyente en los sistemas filosóficos, ¿había de levantar uno, aunque fuese provisional, para servicio de futuros escoliastas? Tampoco la filosofía como sistema es única, y filósofos asistemáticos, desde San Agustín hasta nuestro tiempo, llenan los tratados de historia del pensamiento. "Estoy lejos de la filosofía técnica —nos declara en cierta ocasión [1]—. Cada vez la entiendo

[1] De una entrevista periodística (recogida por F. Madrid: "Unamuno, genio e ingenio de D. Miguel de. . .", Buenos Aires, 1943). En la entrevista periodística mencionada, añade Unamuno, perfilando aún más sus puntos de vista: "Es prejuicio llamar filosofía solamente a la filosofía sistemática. Es preciso decirlo: los alemanes no son más que grandes constructores de sistemas. Pero se encuentran en Goethe mucho más que en Herbart. El pensamiento español hay que buscarlo en Cervantes, en Calderón, en Íñigo de Loyola. ¿Vamos a buscarlo en Balmes? Se comete, por eso, un absurdo cuando se quiere tratar la filosofía medieval aparte de la teología. ¡Pero si toda ella es una justificación del dogma!"

Refiriéndose a su novela *San Manuel Bueno, Mártir,* dice Unamuno que

menos. Se me ocurre que la filosofía técnica no es más que filología; estudio sin sentido alguno de las palabras muertas. Nada más. La verdadera filosofía tiene sus raíces en algo más hondo; es una cosa misma con el hombre, con el hombre concreto y completo, con su lenguaje vivo, con el arte. Sus raíces prenden en el sentimiento religioso. La filosofía no puede ser puramente intelectual. Porque no se piensa sólo con la cabeza; se piensa con todo el cuerpo." [2] Así, pues, teniendo en cuenta esta "constante" previa dentro de la obra de Unamuno, siempre que tratemos de acer-

se trata de su obra más filosófica o teológica; donde más intensamente se alcanza la expresión del sentimiento trágico de la vida. Y añade que "todo relato tiene su sentido trascendente y su filosofía". La misma idea se desarrolla en el prólogo-epílogo de *Amor y Pedagogía*: ". . .idealismo propiamente no, porque, ¿qué importan las ideas, las ideas intelectuales? Por esto el sentimiento, no la concepción racional del Universo y de la vida, se refleja, mejor que en un sistema filosófico, en un poema en prosa o verso, en una novela. . . ante todo y sobre todo la filosofía es, en rigor, novela o leyenda."

[2] Quisiéramos, en forma marginal, ampliar algo más la comprensión de esta actitud de Unamuno con referencias. Recordar, por ejemplo, que la aventura del conocimiento varía con frecuencia sus instrumentos formales de expresión. Platón utilizó el diálogo expositivo para filosofar. Séneca utilizó las epístolas, San Agustín, la autobiografía o *Confesión*. El filosofar medieval se revistió frecuentemente de formas alegóricas. Es a partir de Descartes cuando los filósofos, en su mayoría, prefirieron el tratado, perfeccionando un vocabulario cada vez más rígido y profesional. Los siglos XVIII y XIX se caracterizan en filosofía por su formalismo *ex catedra*, con excepciones, no obstante, de subido valor: Nietzsche, por ejemplo. Por el contrario, nuestra época mantiene en equilibrio una dúplice forma de filosofar que es, a la vez, un intento de acercamiento gozoso por parte de los filósofos al instrumental literario. Simone de Beauvoir, en una conferencia pronunciada al respecto sobre el tema *Roman et Metaphysique* (dic. 11, 1945), expuso con claridad las relaciones entre la novela y la filosofía a través de lo que se ha dado en denominar novela metafísica. Su punto de vista, sintetizado, fué el siguiente: la metafísica que la novela desarrolla y encarna no es la escolástica o la contenida en manuales para uso de estudiantes. Se trata, simplemente, de la explicación de la postura que el novelista adopta cuando se contempla como totalidad en sus relaciones con la totalidad del mundo. No es una metafísica estática tampoco, porque marca el momento en que, como seres singulares, analizamos nuestras implicaciones con el Universo sobre un plan que es, a la vez, el de la realidad y el de la generalidad. Y justamente porque tal toma de contacto físico es consecuencia de un acontecimiento empírico y vivió en el tiempo, alcanza su expresión más sugestiva y concluyente en esta trasposición figurada que permite la novela. A su vez, excluyendo los modos de afirmación categórica, puede justamente restituir a la experiencia filosófica la ambigüedad de la vida y envuelve una problemática a la cual en particular el existencialismo se acomoda. Ciertas novelas como las de Melville, Dostoyevsky, Virginia Woolf, Malraux, Sartre y Kafka poseen un contenido directamente traducible en metafísica. Pero aun los demás novelistas a través de realidades de orden psicológico o social, se apoyan siempre sobre bases metafísicas en la medida en que cada novelista ha debido reflexionar, por su cuenta, acerca de su condición de hombre. Así, de lo que el filósofo debe estar descontento o celoso es sólo de la certidumbre con que la novela como obra de arte (por su forma y finalidades propias) acierte a responder a los problemas que se proponga.

carnos a su pensamiento debemos hacerlo, para una capitulación rigurosa, operando sobre la totalidad de su literatura y aceptando reiteraciones, ampliaciones, vueltas al tema y a veces contradicciones desprendidas de esta máquina desmenuzadora de conceptos que fué la mente del rector salamanquino.

La conciencia de existir, en el hombre, no necesita para Unamuno razón de ser, porque está por encima de todas las razones. Es una categoría esencial: la existencia posee su propia esencia. "No hace falta probar la existencia de aquello de que se tiene conciencia inmediata." En el hombre aparece esta conciencia de existencia de modo tan radical que, en casos extremos, la asocia a la inmortalidad del alma porque "¿Cómo un hombre que cree de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte, en su muerte existencial?" [3]

El hombre Unamuno se topa, al salir en busca de aventuras pensantes, con el hecho pétreo de su facticidad. Soy yo, Unamuno —piensa—, este hombre de carne y hueso. Permitidme que os hable solamente de mí; soy el hombre que tengo más a mano. Yo...

> ...mazorca
> de ideas, sentimientos, emociones,
> sensaciones, deseos, repugnancias,
> voces y gestos,
> instintos, raciocinios,
> esperanzas, recuerdos
> y goces y dolores...
>
> *Para después de mi muerte* (1907)

Un hombre en el mundo, entre las cosas; que existe haciendo existir a la vez a todo lo demás en función de su trascendencia: "Existen, en efecto, para nosotros; la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra existencia personal." [4] "Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no

[3] "Plenitud de plenitudes", *Ensayos*, I, pp. 563, 566; Aguilar, Madrid, 1945.

[4] *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. II, p. 28; Espasa Calpe Arg.

existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento." [5] A su vez, la conciencia de existir se adquiere desde la pura y desnuda existencia por medio del dolor. El cuerpo duele y la conciencia nos representa al dolor como un fenómeno, de forma que la conciencia también duele con el cuerpo. Podemos, por consiguiente, alcanzar una prueba de realidad de existencia provocándonos realmente un dolor y asimismo de la realidad de la conciencia dilacerándola, intentando suicidarla: "Recógete en ti mismo y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido; envolviéndote en silencio se te derritan entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te queda siquiera como fantástico agarradero de una sombra." [6] En tal intento observamos que la conciencia, por más esfuerzos que efectúe, no puede suicidarse, "no podemos concebirnos como no existiendo". La conciencia agónica pone la existencia a morir y de la prueba sale confirmada la existencia. Mas inmediatamente, de esta experiencia brota un nuevo existencial: *el terror de la nada*, acerca del cual hablaremos más adelante.

Contingencia y gratitud del existir

Y esta existencia desnuda, puesta ahí, ante sí misma, ¿de dónde proviene? ¿Por qué está en el mundo, existiendo? "¿De dónde vengo yo y viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿A dónde voy y a dónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa todo esto?" [7] Tales son las preguntas que Unamuno se formula. Y

[5] *Ibid.*, cap. III, p. 39.
[6] *Ibid.*, p. 42.
[7] *Ibid.*, cap. II, p. 34.

se las formula con angustiosa gravedad porque siente al hombre perdido en el mundo, sufriendo su derelicción y su abandono: "A la distancia, aparécensenos los hombres tales como son, bailando y agitándose sin sentido; pataleando sobre esta pobre tierra." [8] El intento de respuesta a tal pregunta es el espinazo de toda su filosofía: su lucha por salvar la inmortalidad del alma; por justificar su presencia en este territorio acotado; por convencerse del sueño de la vida y huir de su realidad de verdad, por crear a Dios y justificarse justificándole, conforme iremos viendo más adelante. Pero el temor de que todo este ejercicio dramático en pos de la inmortalidad sea una gran pantalla de engaño trasparece, de vez en cuando, a lo largo de su obra, aproximándole a una clara actitud heideggeriana donde está a punto de entrar y se niega a entrar con retorcimientos de precito. El año 1898, acezado por esta angustia, escribe a su amigo Jiménez Ilundain: "Si todos estamos condenados a volver a la nada, si la humanidad es una procesión de espectros que de la nada salen para volver a ella, el aliviar miserias y mejorar la condición temporal de los hombres no es otra cosa que hacerles la vida más fácil y cómoda y con ello la perspectiva sombría de perderla: es la felicidad de la infelicidad... si no hay fin en la creación, todo esto es un verdadero absurdo." [9] Y poco después, en uno de sus ensayos: "Si al morir los organismos que las sustentan, vuelven las conciencias todas individuales a la absoluta inconciencia de que salieron, no es el género humano otra cosa más que una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada a la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que cabe." [10] Aquí, en este terror a la nada, está enraizado su tradicional rencor y menosprecio por la ciencia y no, como espíritus superficiales piensan, en su defensa a ultranza de un presunto acientifismo hispano. Cla-

[8] "Soledad", *Ensayos*, I, p. 688; Aguilar, Madrid, 1945.

[9] Carta a Jiménez Ilundain, publicada por la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, julio-agosto, 1948.

[10] "La vida es sueño", *Ensayos*, I, p. 232; Aguilar, Madrid, 1945.

ramente lo puso de manifiesto, años más tarde, al curso de una conversación con el hispanista Jacques Chevalier; conversación escasamente conocida —mejor diríamos monólogo—, donde Unamuno expuso de forma sistemática y compendiada, por una sola vez, toda la trayectoria de su pensamiento filosófico: "La ciencia es implacable, y si no se evita, conducirá a la humanidad entera al suicidio, porque mata en nosotros el corazón, el instinto, la fe, todo lo que concede al hombre coraje para vivir... [ella nos dice que] en el fondo de todo, ni la vida ni el Universo tienen sentido y que la conciencia de la especie humana volverá cualquier día a la nada de donde ha salido." [11]

Pura contingencia y gratitud del existir, agónicamente debatida hasta la hora de su muerte. El protagonista de *Niebla*, el indeciso y a la vez trivial Augusto Pérez, nos ofrece un ejemplo de gratitud y derelicción existenciales desembocado irremediablemente en la nada. La vida de Augusto es una vida inauténtica porque sus "proyectos" vitales carecen de verdadera libertad. Augusto Pérez se siente a sí mismo; tiende a la inautenticidad eludiendo la responsabilidad de su vida que vela con una continua niebla, una "inmensa niebla de pequeños incidentes" donde surgen las cosas y dentro de la cual éstas se desvanecen con idéntica irrealidad. Los monólogos del protagonista y los diálogos con su perro nos le muestran debatiéndose contra la arbitrariedad de su existencia y a la vez desprovisto de dramática rebeldía. Llega a confundir voluntariamente su vida con sus sueños; se acuesta esperando que, durante la noche, un terremoto pueda tragarse la ciudad; piensa en la posibilidad de ser águila en vez de hombre. Piensa que todo es posible "dentro del caleidoscopio del mundo cuyo supremo arte es el azar". "Los vientos de la fortuna —confidencia a su perro— nos empujan y nuestros pasos son decisivos todos. ¿Nues-

[11] Entrevista con Jacques Chevalier, *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, vol. I, p. 16; Salamanca, 1948.

tros? ¿Son nuestros esos pasos? Caminamos por una selva enmarañada y bravía, sin senderos. El sendero nos lo hacemos con los pies, según caminamos a la ventura. ¿Qué necesidad hay de que haya Dios, ni mundo ni nada? ¿Por qué ha de haber algo? Esa idea de la necesidad no es sino la forma suprema que el azar toma en nuestra mente."

La imagen del caleidoscopio del mundo girando al azar, reaparece en otra de sus creaciones novelísticas, en *Amor y Pedagogía;* pero en esta ocasión el caleidoscopio es un alborotado muestrario de cosas existentes, llenas de vida propia, cerradas y ajenas al hombre entre las cuales éste circula deseando y sufriendo. Todas ellas son, ante todo, substanciales y macizas, "mundo de bulto, macizo, sólido, con contenido real... que no necesita demostrarse, que se muestra por sí; mejor dicho, que no se demuestra, que es indemostrable".

Este agónico pensamiento que no se resigna a su facticidad y contingencia dentro del hombre Unamuno recortado a su vez sobre el perímetro de la existencia general humana, adquiere magnífico cuerpo poético en "Aldebarán", quizá la mejor poesía de su poemario. "Aldebarán" es la angustia trascendiendo y proyectándose hacia una imaginaria y desconocida eternidad; hacia un imaginario y desconocido Dios; hacia los astros mudos y lejanos. Rubí encendido en la divina frente: Aldebarán, ¿cuántos días hace que vienes viendo a la tierra, mota de polvo, rodar por el vacío? Eres un ojo del Señor que cuentas los mundos de su rebaño. Díme, más allá de todo lo visible, ¿qué es lo que hay del otro lado del espacio? ¿Dónde acaban los mundos? ¿Todos ruedan eternamente solitarios por el eterno silencio? ¿Qué sucederá cuando tú te mueras y tu luz se derrita en las tinieblas?... El hombre cavernario debió verte, impasible, tal como brillas ahora, y su ojo en sangre te contemplaría morir todos los días en el cielo. ¿Desde cuándo ese techo nocturno de la tierra donde tú habitas viene contemplando

también a los hombres? ¿Es el mismo del principio, de ayer, de mañana? ¿Es el mismo que un día vió este polvo que hoy huellan nuestras plantas, cuando aún era vida humana, vivientes ojos? Y ese polvo de estrellas, ese arenal redondo sobre el que rueda el mar de las tinieblas, ¿no fué también un cuerpo soberano, sede de un alma? ¿No lo es aún hoy? El poema termina con una dolorosa renuncia a comprender con la aceptación de la muerte, la nada como razón última a que nos lleva el conocimiento:

¿No eres acaso, estrella misteriosa,
gota de sangre viva
en las venas de Dios?

¿No es su cuerpo el espacio tenebroso?
Y cuanto tú te mueras,
¿qué hará de ti ese cuerpo?
¿A dónde Dios, por su salud luchando,
te habrá de segregar, estrella muerta,
Aldebarán?
¿A qué tremendo muladar de mundos?
...

¡Sobre mi tumba, Aldebarán, derrama
tu luz de sangre,
y si un día volvemos a la Tierra,
te encuentre inmoble, Aldebarán, callando
del eterno misterio la palabra!

¡Si la verdad suprema nos ciñese,
volveríamos todos a la nada!
De eternidad es tu silencio prenda,
¡Aldebarán!

He aquí el signo mudo, o mejor dicho, la ausencia de signos a que han de referirse los existencialistas ateos cuando proclaman la soledad del hombre sobre la tierra. Aldebarán callado, inmutable, sordo a las interrogantes unamunianas, le deja inmerso en su dramático soliloquio, y Unamuno, en su agonía por la inmortalidad, revolviéndose sobre un costado y sobre el otro como el enfermo a quien martiriza una llaga corpórea, acepta el irrenunciable vivir que se hace a

sí mismo, sin plan trascendente, viviendo. "No te empeñes en regular tu acción por tu pensamiento; deja más bien que aquélla te forme, informe, deforme y trasforme a éste. Vas sabiendo de ti mismo, revelándote a ti propio; tu acabada personalidad está al fin, no al principio de tu vida; sólo la muerte te completa y corona." [12] Sin signos, justificaciones ni estímulos exteriores, hay, sin embargo, en el existencialista ateo una voluntad ardiente, capaz de levantar una moral sobre su solipsismo, que no se da en Unamuno, quien declara al hombre desnudo, precario, contingente y gratuito sobre la tierra, pero no le acepta. Quiere a Dios y cree en su capacidad de crearle a fuerza de querer. Si en algún instante la operación creativa de divinidad falla, la existencia queda en tal actitud de vacío que gravita inexcusablemente hacia el suicidio. Tal es el significado del vivir agónico de su Don Manuel Bueno, el sacerdote incrédulo que todos los días levanta una creencia provisional sobre las ruinas de su incredulidad, torturado por la tentación destructora: "Mi vida es una especie de suicidio continuo, un combate contra el suicidio", convencido de "la negrura de la sima del tedio de vivir", a la vez que proclama la necesidad de consolarse por haber nacido: "Piensen los hombres y obren los hombres como pensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad." Sólo le asustaba proclamarla ante aquellos —muchos— incapaces de vivir una vida problemática, a la vez que su conciencia guardando el eco de la voz de Cristo repetía continuamente: "Mi alma está triste hasta la muerte." Verdad tan grave y peligrosa que se hace preciso ocultarla. tanto más cuanto que dentro del propio Unamuno la agonía es indecisión y contradicción.

[12] "¡Adentro!", *Ensayos*, I, p. 239; Aguilar, Madrid, 1945.

El sentimiento de la temporalidad

Esta existencia que combate por su trascendencia, se vincula en Unamuno a una preocupación dramática por el tiempo. Se vive el tiempo, el hombre es temporal; es temporal su historia y aun la intrahistoria; las aguas profundas están sometidas al tiempo. La muerte es la cerradura del tiempo y con ella queda redonda y conclusa la temporalidad humana. El ansia de inmortalidad, máxima preocupación filosófica de Unamuno, nace de la resistencia de aceptar el tránsito del tiempo y al tratar de sobrevivirse, Unamuno está tratando de volcar el reloj de arena que le mide y cuenta, de donde resulta que la preocupación religiosa unamuniana es, a su vez, el resultado de una preocupación temporal.

"Me sucede hace algún tiempo una cosa pavorosa —escribe en 1908—, y es que el corazón parece habérseme convertido en un reloj de arena, y me paso los días y las noches dándole vueltas. Jamás sentí —para la atención en esto— jamás sentí de tal modo el correr del tiempo, que todo se nos va de entre las manos. Sabía, sí, ¿quién no lo sabe?, lo sabía, pero no lo sentía como lo siento ahora. Ya no es que se me agranda mi pasado, que aumentan mis recuerdos: es que se me achica el porvenir, que disminuyen las esperanzas. No es ya la infancia que se me aleja y con ella mi brumoso nacimiento; es la vejez que se me acerca y mi brumosa muerte con ella." En uno de sus poemas iniciales, publicado en *Poesías* (1907), bajo el título de "La elegía eterna", se cuestiona en su totalidad por el significado del tiempo. He aquí una síntesis poemática: ¡Oh tiempo, duro tirano, terrible misterio! El pasado irreversible, la conciencia deshecha, ¿qué es lo que nos queda? El tiempo pasa irreparable. La vida es un morir continuo; como el mismo río en que unas distintas aguas jamás se asientan y sin embargo es siempre el mismo. ¿Qué es el pasado? ¡Nada! Nada es tampoco el porvenir con que

soñamos, y el instante que transcurre es transición misteriosa del vacío al vacío otra vez. Es torrente que corre de la nada a la nada. Todo se torna recuerdo en nosotros para perderse al fin. Y mi alma repite una y otra vez la triste letanía, la endecha inacabable: el tiempo corre y no remonta su curso la corriente. ¡Qué pobres las palabras, sin embargo, para hablar de esta angustia y para expresar nuestra sed de eternidad! El alma contempla un océano infinito y, sin embargo, la sed no se apaga porque sólo sabemos que se trata de una contemplación. ¿Hiciste añicos el reloj? Eso no basta. Acuéstate a dormir hundido para siempre en el sueño profundo y creerás entonces haber vencido a tu enemigo. Así quiero dormir del tiempo; quiero, por fin, rendido, derretirme en lo eterno donde son el ayer, el hoy y el mañana un solo modo desligado del tiempo que pasa donde el recuerdo dulce se junta a la esperanza y con ella se funde; donde en lago sereno se eternizan los ríos que pasan, las nunca quietas linfas donde descansa el alma sumida al fin en baño de consuelo, donde Saturno muere, donde el tiempo es el vencido.

Como en todas las ocasiones en que la reflexión lógica no le ayuda a resolver un problema, Unamuno acude a la intuición poética en busca del lenguaje inefable. La inteligencia, para Unamuno, está incapacitada para resolver la angustia del paso del tiempo, ya que la inteligencia, en sí misma, es temporal y sus categorías de pensamiento descansan en el tiempo, en el espacio y en la lógica. "La inteligencia que sólo se alimenta de ella misma y sus ideas, es una maestra peligrosa que corre el riesgo de convertirse en un tirano sometiendo al hombre al tiempo, al espacio y a la lógica, que son nuestros tres tiranos más crueles. Misterio eterno, verdadero misterio del pecado original, esta condenación de la idea a las condiciones especiales y temporales, a las condiciones del cuerpo. Para escapar a esta servidumbre, ¿qué es necesario? Es

necesario elevarse más alto, tratar de alcanzar lo absoluto." [13]

La "meditatio mortis"

Pero como este tiempo unamuniano es tiempo para la muerte, la meditación frente a la temporalidad desemboca, apenas planteada, en una *meditatio mortis.* Antes de entrar en tema de tanta gravedad, elaborado por Unamuno con un rigor pasional pocas veces sentido —en él se encrespa todo su sentimiento trágico de la vida— nos conviene llevar a cabo una breve expedición por territorios comunes al pensamiento existencialista. Sólo así percibiremos la identidad unamuniana con esta perspectiva filosófica.

Para el existencialista cristiano, la muerte no es fin sino un comienzo angustiado porque nos acosa, segundo a segundo, a lo largo de nuestro tiempo, haciéndonos sentir lo ridículo de este tiempo personal, propio y abandonado a la opción, frente a la inmensidad de la eternidad. Sin embargo, porque esta eternidad puede estar colmada para nosotros de promesas y requiere fe el cobro de ella, es, a la vez que tortura, preocupación. De todos modos, la muerte es drama, contradicción y absurdo. Si la filosofía existencialista constituye el ser del hombre como porvenir, piensa Gabriel Marcel, ¿no resulta escandaloso aceptar como último destino del hombre, mientras es hombre, un acontecimiento que le transforma en pasado puro? Para Jaspers, la muerte es una situación *límite;* una frontera existencial opaca, que no se deja dominar por el espíritu; una pared contra la cual se choca sin remedio, sin escapatoria. Pero sólo para la existencia empírica, no para la trascendente. La existencia trascendente espera como probable una inmortalidad personal al curso de la cual nuestra experiencia actual prosiga. El combate entre la opacidad de la muerte

[13] Carta a Jiménez Ilundain, publicada por la *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* julio-agosto, 1943.

vista desde la experiencia empírica y la trasparencia de la muerte vista desde la trascendencia constituye, a la vez, un riesgo y una incitación existenciales.

Para los existencialistas humanistas, la muerte es finitud absoluta y esencial. No hay acabamiento ni totalidad de vida; el hombre no puede jamás llegar a ser el dueño de su existencia porque la muerte no nos viene de fuera, accidentalmente; la muerte nos viene de dentro, es nuestra suprema posibilidad. El hombre es un ser-para-la-muerte. *Mi* muerte es mi posibilidad personal más auténtica y más extraña a la vez porque no la deseo, porque la creo al extremo de mi vida y, sin embargo, está en todos los instantes de mi vida, ya en el acto mismo de empezar a vivir. Puedo tratar de olvidarla, encubrirla bajo disfraces religiosos, someterla al tratamiento estoico de su espera. Es igual; está ahí. De este modo la vida auténtica sólo será aquella que viva en espera de la muerte mirándola cara a cara. Sólo entonces nuestros actos serán actos liberados de este miedo y habremos alcanzado una trascendencia de libertad. El "caballero de la muerte" de Durero, caminando junto al espectro que le sostiene su estribo, es la mejor simbolización de esta actitud heideggeriana. Esta alegría para la muerte que Heidegger preconiza es rechazada por Sartre, para quien la muerte es un absurdo existencial que no concede sentido a la vida sino más bien priva a la vida de sentido, ya que al cortarla brutalmente cierra la posibilidad de un proyecto de vida que, desarrollado, hubiese logrado su sentido auténtico. Es, además, inmovilidad y desposesión; entrega a los otros en su memoria o recuerdo. Tan absurdo es haber nacido como parar en morir; la muerte está ahí, en el mundo, arrojada como la vida; la muerte es el puro fracaso.

Unamuno está situado entre ambas corrientes. No podríamos decir que su actitud ante la muerte es arreligiosa, pero tampoco que se acerque a la muerte con la alegría del poseído por la trascendencia hacia la inmortalidad. Su contradicción —lo que él llama su

agonía— nace de hallarse en esta zona crepuscular e intermedia entre el existencialismo ateo y el existencialismo cristiano. Precisamente porque palpa en todo su horror y absurdo el hecho crudo de morir, y reputa este episodio como una grave invalidez del total de la vida, es por lo que se resiste a morir y alimenta su hambre de inmortalidad con las más extrañas materias. Ya veremos esto más adelante.

Pudiéramos decir que toda la filosofía de Unamuno es una *meditatio mortis* y que sin esta preocupación otros ámbitos filosóficos hubieran permanecido inéditos para él. ¿Cuándo aparece esta preocupación? Como la biografía íntima de Unamuno apenas si está develada por ausencia de documentación correspondiente a sus años postuniversitarios en Bilbao y sus primeros años salamanquinos, resulta difícil situar el nacimiento del problema en la conciencia unamuniana, siempre rodante y antropofágica. Quizá corresponda al período de sus crisis religiosas juveniles. Cuando menos, la pérdida del Dios católico parecería conllevar la aparición simultánea de la muerte acompañada de la pregunta: "¿Y ahora qué?" De todos modos, en su correspondencia juvenil con Jiménez Ilundain encontramos ya, en 1890, planteado el problema con todo dramatismo. "Qué cosa más terrible es atravesar la etapa del intelectualismo —le dice— y encontrarse un día en que, como llamada y visita de advertencia, nos viene la imagen de la muerte y el total acabamiento. ¡Si supiera usted qué noches de angustia y qué días de inapetencia espiritual! Lo terrible de las úlceras de estómago es que empieza éste a digerirse a sí mismo, destruyéndose. Así en la úlcera del intelectualismo, la conciencia se devora a sí propia en puro análisis. Aconsejan distraerse, lo cual quiere decir disiparse, enfangarse en la obsesión de la vida. Es inútil. Cuando nos llaman debemos responder, y cuando la imagen del morir nos sobrecoge, pensar en ella sin descanso hasta verlo todo a su través como quien lleva gafas de color." Y en otro fragmento epistolar, que no

podemos situar exactamente, la meditación adquiere rango heideggeriano: "La vida es la continua revelación de nosotros a nosotros mismos; cada día nos descubrimos; sólo con la muerte se completa." En su novela *Niebla*, el protagonista, monologando con su perro, se detiene ante la pavorosa imagen del umbral por donde se penetra en la muerte: "Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y emprendemos la marcha hacia atrás, hacia el pasado, hacia lo que fué. Y así, sin término, vamos devanando la madeja de nuestro destino, deshaciendo todo el infinito que en una eternidad nos ha hecho, caminando a la nada, sin llegar nunca a ella, pues que ella nunca fué." [14] En el ensayo "Plenitud de plenitudes", escrito en 1904, donde encontramos el esbozo de toda la problemática unamuniana, aparece la primera contradicción ante la muerte: "¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte, en su muerte *existencial*?" Deliberadamente subrayo el vocablo existencial porque vemos aquí, de pronto, un tema jasperiano anticipado; la diferencia entre la muerte propia de la existencia empírica y la muerte propia de la existencia trascendente. Para la primera, creer en la muerte significa considerar al muerto; es decir, al cuerpo silente, opaco y ajeno que sirvió a la muerte de depósito para sus mágicas trasmutaciones. Para la segunda, creer en la muerte significa dejar de ser, y la conciencia no puede dejar de ser, o por lo menos no puede efectuar esa operación que consiste en "dejar de ser" sin perderse a sí misma como conciencia. Puedo probar a suicidar mi cuerpo, a suspender la vida física, quizá, por unos instantes; a someterle al dolor y a comprobar su presencia por medio del dolor; pero no es fácil que esto pueda llevarlo a cabo con mi conciencia. La conciencia no puede suicidarse; tal es el pensamiento inicial unamuniano en su meditación sobre el sentimiento trágico de la vida. Sólo las existencias no

[14] "Epistolario", *Ensayos*, II; Aguilar, Madrid, 1945.

problematizadas creen que es posible alejar la imagen de la muerte por medio de la simple operación de no pensar en ella, mas de hecho la muerte sigue *ahí*, no imaginada pero sí vivida aún en cada acto trivial, en lo que éste tiene de esfuerzo no sabido por la pervivencia y la no mortalidad sustancial. Opongamos —dice Unamuno— al agorero estribillo bíblico: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* esta otra sentencia: *Plenitudo plenitudinis et omnia plenitudo*, con lo cual queremos decir que luchamos por salvarnos de la muerte. Porque, en efecto, aquel que alcance la intuición de su propia sustancialidad habrá alcanzado el anhelo de pervivir, de persistirse, de no creerse sueño de un día, de lograr, por uno u otro procedimiento, la extensión intemporal e interespacial; en suma, el anhelo de no dejar de ser, que denominamos hambre de inmortalidad.

Al hablar de intuición de la sustancialidad, Unamuno sitúa el problema fuera del conocimiento racional, lógico. Precisamente es en este ensayo —y ya hicimos referencia en su momento a ello— donde más carga la mano contra la filosofía a beneficio de la poesía, aseverando que el poeta es un vidente que personaliza el mundo y el verbo, mientras que el filósofo no es más que un filólogo, sólo justificado por el poeta que lleva dentro, cuando le lleva. En coherencia con este pensamiento, habremos de buscar sus intuiciones y hallazgos más felices en la relación con la muerte, en su poesía. Y el laboratorio anexo, donde estas intuiciones se corporeízan a través de hombres de carne y hueso, son sus novelas. Sabemos que para Unamuno los personajes de ficción son vidas en segundo grado y, por tanto, poseen aptitudes para problematizarse y responder a su problemática. Nos sentiríamos tentados a decir que toda la novelística unamuniana es un solo tema con variaciones: el tema de la muerte y su soledad personalísima, lo que obliga a cada uno a hacerse con una religión individual para la hora de morir. En "La agonía del cristianismo"

queda formulada la cuestión del siguiente modo: cada auténtico cristiano hágase su religión individual, su *religio quæ non religat*, su paradoja. Porque los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad. Buscar en estas soledades el hilo común, la ontología de la muerte, es la preocupación máxima de Unamuno a lo largo de poemas y relatos.

Experiencia poética de la muerte

La presentación poética del tema tiene lugar simultáneamente a la presentación del mismo en sus ensayos y correspondencia. Aún el hambre de inmortalidad no se ha revelado, ni le ha clavado el aguijón la necesidad de crear a Dios. Está saliendo de la crisis religiosa católica y la existencia es, todavía, humillación y derelicción no superadas. Así, el poema "Para después de mi muerte" tiene el corte de un testamento al estilo renacentista, que se ocupa de la fama que la obra deje en sustitución de la fragilidad corpórea. Este cuerpo muerto que guardaba la vida —el cuerpo de otro, el propio suyo— es un buque sumergido en el mar sin fondo. "Yo ya no soy, hermano", susurra una voz. "Sobrevíveme tú, mi obra, y lleva sobre el mundo la sombra de mi sombra, mi triste nada." Pero la fama de los hechos apenas si sobrevivirá en el tiempo al perímetro corporal, y un día esta verdad caerá como lluvia sobre nuestra amargura. Las obras se pudren como las existencias físicas. Inútil tratar de sobrevivirse en el recuerdo. La fama también traiciona y un día, en un rincón oculto, exhalará su último aliento, muriendo como todo muere.

> Tú también morirás, morirá todo,
> y en silencio infinito
> dormirá para siempre la esperanza.

Y muere la hermosura: el "agua dormida, la verdura densa, las piedras de oro, el cielo de plata", la existencia muda de las cosas que carecen de voluntad, de

conciencia de existir, "que descansan en el seno de la total hermosura sin ellas saberlo" (poema "Hermosura"). Porque toda la vida vive de la muerte —se completa con la muerte, dirá Heidegger—, y al entrar en el tránsito adquiere significado, cuando menos un significado provisional que quebranta su radical absurdo.

...tú nos das la verdad eterna y viva
que nos sostiene el alma,
la alta verdad augusta,
la fuente de la calma
que nos consuela de la adversa suerte,
la fe viva y robusta
de que la vida vive de la muerte...

Al sueño

Esta trasposición de términos: sueño-muerte, va a acompañar desde ahora a Unamuno a lo largo de toda su poesía. El sueño como anticipación experimental del morir; el sueño como refugio huyendo de la angustia existencial; la frontera de la muerte atravesada por medio del sueño; el escape a la agonía soñando; la muerte como sueño eterno; la muerte como cese del sueño de Dios que nos sueña a todos; la vida como sueño; la muerte como despertar, y tantas otras variantes sobre el tema. Así, puede dialogar con su alma —monodialogar dirá más tarde— diciéndola: duerme y descansa, alma mía; duerme sin sobresaltos, puedes fiarte al sueño, que él, con su mano que engendra y mata, balancea tu pobre y desvencijada cuna.

...¿Y si de este mi sueño
no despertara...?
Esa congoja sólo
durmiendo pasa;
¡duerme!

"¡Oh, en el fondo del sueño
siento a la nada!..."
Duerme, que de esos sueños
el sueño sana;
¡duerme!

"Tiemblo ante el sueño lúgubre
que nunca acaba..."
Duerme y no te acongojes
que hay un mañana;
¡duerme!

Duerme, mi alma, duerme,
rayará el alba,
duerme, mi alma, duerme;
vendrá mañana...
¡duerme!

Ya se durmió en la cuna
de la esperanza...
se me durmió la triste...
¿habrá un mañana?
¿Duerme?

¿Dormir, morir, soñar? La pregunta hamletiana presenta en Unamuno un perfil dudoso. Ha de remover todavía el poeta nuevas posibilidades de respuesta reduciendo el campo intuicional, que hasta la fecha ronda por las existencias ajenas sin entrar en lo que hemos denominado anteriormente "intento de suicidio de la propia conciencia". Esta operación se produce principalmente en dos poemas recogidos bajo el título despistante de "Incidentes domésticos". El primero es un intento de desprendimiento de la conciencia de existencia por medio del estado ambiguo y crepuscular del presueño, cuando aún la presencia de las cosas no ha cesado, pero sí va tornándose en fantasmática, diluyéndose en la sombra del no ser. El poeta se tiende en el lecho como en la tumba, a la espera del sueño. Una conciencia presentacional sitúa ante él la serie de fenómenos que componen su inmediata circunstancia: un niño durmiendo, una lámpara de mansa luz verde, tres mujeres susurrando rezos. Por un proceso gradual de entrada en el sueño —fenómeno éste muy conocido y analizado por los psicólogos— consigue poner en estado de levitación y lejanía al mundo presentacional. Queda, entonces, transformado en un cuadro, sin dimensiones ni volumen; simple simbólica superficie de vida. Su conciencia, hasta en-

tonces activa, se convierte en refleja: formas inmóviles, luz inmóvil, silencio inmóvil y el ámbito todo haciéndose poco a poco invisible. "Sentí la nada", dice el poeta. En el segundo poema, la experiencia tiene también lugar de noche, en soledad. El poeta se halla sentado a su mesa de trabajo. De nuevo lleva su conciencia hasta los más objetivos límites presentacionales poniendo la mente "en blanco". Consigue apresar, con pureza, la presencia de su existencia biológica, física: el latido del corazón, el susurro de la sangre escurriendo por los canales corpóreos. En torno a esta vida muda y tensa sobre el vacío de la conciencia, todo calla y su opacidad, gradualmente, va dando acceso a la muerte. Así, desde dentro de la existencia biológica, la muerte puede ser sentida como algo exterior —obsérvese que digo *sentida*, no pensada— que se allega a la existencia. Una vez sucedido, el poeta aprecia su cuerpo como algo ajeno; siente *la cosa que fuí yo, éste que espera,*

> como esos libros silencioso y yerto
> parada ya la sangre,
> yeldándose en las venas,
> el pecho silencioso
> bajo la dulce luz del blando aceite,
> lámpara funeraria...

Ambos poemas transmiten una misma experiencia: la muerte óntica, orgánica, pero no la muerte existencial. Y es que la conciencia no puede suicidarse; está atravesada por el ansia de vida eterna y esta prioridad radical permite al poeta el aparente absurdo de *verse muerto.* La muerte existencial no ofrece posibilidades de experiencia ni en los inefables límites de la intuición poética. Queda, como única posibilidad, el recurso de problematizarla como interrogante:

> Eres sueño de un dios; cuando despierte
> ¿al seno tornarás de que surgiste?
> ¿Serás al cabo lo que un día fuitse?
> ¿Parto de desnacer será tu muerte?
> ¿El sueño yace en la vigilia inerte?
> Por dicha aquí el misterio nos asiste;

para remedio de la vida triste,
secreto inquebrantable es nuestra suerte.
Deja en la niebla hundido tu futuro
y vé tranquilo a dar tu último paso,
que cuanto menos luz, vas más seguro.
¿Aurora de otro mundo es nuestro ocaso?
Sueña, alma mía, en tu sendero oscuro:
"Morir, dormir... dormir... ¡soñar acaso!"

Este misterio de la muerte alcanza la gravedad sinfónica de los grandes logros poéticos en el poema titulado "Vendrá de noche", una de las mejores poesías unamunianas por la tensión intuicional en que se mantiene, por la economía de elementos formales con que se articula, por su atmósfera de misterio y, finalmente, por la consecución de esa precisa situación límite, tan bien caracterizada por Jaspers, en que el hombre se sitúa cuando trata de perforar, con su mirada, los existenciales.

Vendrá de noche cuando todo duerma,
vendrá de noche cuando el alma enferma
se emboce en vida,
vendrá de noche con su paso quedo,
vendrá de noche y posará su dedo
sobre la herida.
Vendrá de noche y su fugaz vislumbre
volverá lumbre la fatal quejumbre;
vendrá de noche...

¿Vendrá una noche recogida y vasta?
¿Vendrá una noche maternal y casta
de luna llena?
Vendrá viniendo con venir eterno;
vendrá una noche del postrer invierno...
noche serena...
Vendrá como se fué, como se ha ido
—suena a lo lejos el fatal ladrido—
vendrá a la cita...

Vendrá de noche, en una noche clara,
noche de luna que al dolor ampara,
noche desnuda,
vendrá... venir es porvenir... pasado
que pasa y queda y se queda al lado
y nunca muda...

Noche ha de hacerse en cuanto venga y llegue
y el corazón rendido se le entregue,
noche serena,
de noche ha de venir... ¿él, ella o ello?
De noche ha de sellar su negro sello,
noche sin pena.
Vendrá la noche, la que da la vida,
y en que la noche al fin el alma olvida,
traerá la cura;
vendrá la noche que lo cubre todo
y espeja al cielo en el luciente lodo
que lo depura.
Vendrá de noche, sí, vendrá de noche,
su negro sello servirá de broche
que cierre el alma;
vendrá de noche sin hacer ruido,
se apagará a lo lejos el ladrido,
vendrá la calma...
vendrá la noche...

Las novelas, laboratorio de muerte

Quizá porque la experiencia poética no le permite ir más allá de una experiencia óntica de la muerte es por lo que Unamuno deriva siempre sus novelas, inevitablemente, hacia una *situación* de muerte, comprometiendo a sus personajes a efectuar sus propias experiencias y trasvasárselas a él, Miguel de Unamuno, creador y responsable de sus creaturas, unido a ellas por el cordón umbilical de la morfogénesis.

Paz en la guerra es un muestrario de muertes "propias", y *La tía Tula* también. Diversos protagonistas son llevados a este trance por el autor, y cada uno de ellos ofrece su experiencia. Se añade a esto el hecho de que *Paz en la guerra* es una evidente autobiografía, de forma que las meditaciones de Pachico Zabalbide —el Unamuno mozo, bilbaíno— son notas autobiográficas a redrotiempo que nos ofrecen interesantes datos acerca de la historia de la *meditatio mortis* unamuniana. He aquí una confesión reveladora en boca del problemático adolescente: "¡Tener que pasar del ayer al mañana sin poder vivir a la vez en toda la serie del tiempo!" Tales reflexiones —escribe Unamu-

no— le llevaban en la oscuridad solitaria de la noche la emoción de la muerte, emoción viva que le hacía temblar a la idea del momento en que le cogiera el sueño, aplanado ante el pensamiento de que un día habría de dormirse para no despertar. Era un terror loco a la nada, a hallarse solo en el tiempo vacío, terror loco que, sacudiéndole el corazón en palpitaciones, le hacía soñar que, falto de aire, ahogado, caía continuamente y sin descanso en el vacío eterno, con terrible caída." La "meditación zabalbidesca" viene seguida de otras experiencias mortuorias: la muerte de Doña Micaela, ofrecida como una retirada del mundo para entrar en la ataraxia, en el descanso de las cosas: "se oía el fatigoso anhelo de la enferma, que sentía preñada su mente de cosas que decir de despedida, pero sin acordarse de ninguna entonces, llena de sueño. —¿Cuándo acabará esto?, pensaba... la enferma extendió los brazos y, dando un grito, el último, cayó en la almohada... había muerto el mundo para ella... y así pudo descansar al fin en la eterna realidad del sueño inacabable". La muerte de Ignacio, abatido en el frente por una bala: "Sentíase desfallecer por momentos, que se le iba la cabeza, liquidándosele la visión de las cosas presentes y luego una inmersión en un gran sueño. Cerráronsele, por fin, sus sentidos al presente, se desplomó su memoria, se recogió su alma y brotó en ella, en visión espesada, su niñez, en brevísimo espacio del tiempo." Y, finalmente, la muerte de Don Miguel, que a la hora del trance, sintiéndose poseído de escalofríos, le pareció hallarse solo en medio de un mar.

En *La tía Tula,* otra serie de muertes: la de su hermana Rosa, la del cuñado Ramiro, la de Manuela, segunda esposa de Ramiro. He aquí el tránsito de Rosa: "Llegó a faltarle el habla y las fuerzas... parecía aquella mirada una pregunta desesperada y suprema como si a punto de partirse para nunca más volver a tierra, preguntase por el oculto sentido de la vida... fué como si en el brocal de las eternas tinie-

blas, suspendida sobre el abismo, se aferrara a él, a su hombre, que vacilaba sintiéndose arrastrado. Quería abrirse con las uñas la garganta, mirábale despavorida, pidiendo con los ojos aire; luego con ellos le sondeó el fondo del alma y soltando su mano, cayó. . ." Manuela, la hospiciana, muere "como una res sumisa y paciente, más bien como un enser", y la propia Tula muere en estado de trance, casi místico. "Le dió un desmayo. Al volver de él no coordinaba los pensamientos. Entró luego en una agonía dulce. Y se apagó como se apaga una tarde de otoño cuando los últimos rayos del sol, filtrados por nubes sangrientas, se derriten en las aguas."

En *Nada menos que todo un hombre* asistimos al episodio dramático de una contienda contra la muerte. Alejandro Gómez, poderosa individualidad con vocación de domador de la condición humana, entra en lucha, al final de su vida, en el absurdo existencial, al llegarle a su esposa la muerte propia. El combate se entabla al grito de: "¡No, mi mujer no puede morirse! Antes me moriré yo. ¡A mí, la muerte, que venga! Y no; no te morirás; no te puedes morir, no quiero que te mueras!" La apelación es vana. Junto al cuerpo exánime de la esposa, a quien llama con palabras que parecen "un susurro de ultramuerte", percibe que no tiene en sus brazos más que un despojo. "Se levantó y quedóse mirando a la yerta y exánime hermosura. Nunca la vió tan espléndida. Parecía bañada por el alba eterna de después de la última noche. . . Creyó un momento verla sonreír y que movía los ojos. Empezó a besarla frenéticamente por si así la resucitaba, a llamarla, a decirle ternezas terribles al oído. Estaba fría. . ." La muerte aparece en esta ocasión vista desde la perspectiva del "otro"; es decir, como muerto ajeno, cerrado, infranqueable a toda comunicación. Una voluntaria entrega a la muerte, por decisión suicida, es la que cierra la novela *Amor y Pedagogía*. El monstruo Apolodoro prepara el nudo corredizo que ha de ahogarle, se sube al tabu-

rete, queda un instante en suspenso pensando en lo ridículo que resultará colgado, pero al fin da un empellón al asiento con los pies y cae en el vacío. "¡Qué ahogo; oh qué ahogo!", piensa. "Intenta coger con los pies el taburete, con las manos la cuerda, pero se desvanece al punto." En *San Miguel Bueno, Mártir*, se trata de una muerte preparada teatralmente por el protagonista, sacerdote incrédulo que, con su ejemplo postrero, trata de fortificar en sus feligreses la credulidad. Así, el trance aparece rodeado de elementos exteriores, extraños: ritual religioso, oraciones, llantos y reliquias, tras de los cuales el protagonista esconde el último secreto de su vida, del mismo modo que ocultara su drama de creencia durante años. Pero la muerte más extraordinaria de estas experiencias novelescas unamunianas es la de Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*, resistiéndose a morir y peleando a brazo partido con su creador. "¿Conque he de morir, ente de ficción? Pues bien, mi señor creador Don Miguel, también usted se morirá y volverá a la nada de que salió. ¡Dios dejará de soñarle! ¡Se morirá usted, sí, se morirá, aunque no lo quiera; se morirá usted y se morirán todos los que lean mi historia, todos, todos sin quedar uno! ¡Entes de ficción como yo, lo mismo que yo! Se morirán todos, todos. . ."

De estas experiencias unamunianas en torno a la muerte, sentidas como intuición poética, se desprende una constante que pudiéramos resumir del siguiente modo: para Unamuno la muerte es presencia radical de una soledad; cada muerte es *propia*, tiene su clima propio y su experiencia no puede ser reiterada. Es, además, sorpresiva, aun en los casos de mayor preparación para recibirla, y actúa trastornando los papeles aprendidos. Tiene un carácter agonista y entra en combate con el ansia de inmortalidad revelado por diversos procedimientos. Finalmente, abre la puerta a una trascendencia ontológica: su más allá. Y aquí aparece el gran tema filosófico unamuniano: el tema de la inmortalidad del alma.

V

LA *MEDITATIO MORTIS* Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

El gran tema unamuniano

Henos aquí, pues, ante el gran tema de Unamuno, el que resume y condiciona todo su filosofar y al que aboca toda su meditación ontológica frente a la existencia: el tema de la inmortalidad del alma como única posibilidad de trascendencia existencial.

No cabe preguntar cuándo aparece, porque es consustancial a su primera preocupación inteligente desde casi la adolescencia; diríamos desde que la crisis religiosa que determina su apartamiento del catolicismo familiar y tradicional. Es su inquietud ante el vivir finito y humillado del hombre —esa procesión de fantasmas a que alude con reiterante congoja en sus cartas a Jiménez Ilundain— en su temor a la nada; en su afán por descubrir el secreto de la muerte, se encuentra ya la semilla dudosa que ha de frutecer más tarde hasta convertirse en gran problema: si la vida es temporal; si la muerte cierra definitivamente la vida y si más allá de la vida temporal no sobresale una conciencia auténtica y trascendida que se proyecta hacia Dios en alguna forma. Esporádicamente primero, a retazos de pensamiento más tarde, como intuición angustiosa en sus poesías vemos aparecer lo que alcanzará una mayor sistematización filosófica en *Del sentimiento trágico de la vida.* En verdad basta con efectuar un análisis crítico de esta obra para situarse en el corazón del pensamiento unamuniano. Pero quizá conviene apuntalar antes dos instantes en su obra total, previos al mencionado, en que encontramos el embrión vivíparo que, con arreglo a su método, será más tarde pensamiento logrado. Se trata de los dos ensayos "Plenitud de plenitudes" (1904) y "El secreto

de la vida" (1906). En el primero, al *vanitas vanitatum* del *Eclesiastés* opone una nueva divisa optimista: *Plenitudo plenitudinis*. "Hay gentes —dice— faltas de tacto espiritual, que no sienten la propia sustancia de la conciencia, que se creen sueño de un día, que no comprenden que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de persistencia, en una forma o en otra, el anhelo de extenderse en el tiempo o en el espacio... El mundo es para ellos aparencial o fenoménico. No han logrado que al llegar a ellos las visiones, los sonidos o los toques de las cosas, se les rompa la corteza visual, sonora o táctil, y rompiendo luego la sustancia de esas cosas la corteza del alma, sus sentidos, penetre sustancia a sustancia y baje el mundo a asentarse en las entrañas de sus espíritus. Y este mundo que así baja es el que llamamos el otro mundo... Es un mundo misterioso y sagrado donde nada pasa sino todo queda; es un mundo en que no hay pasajeras formas de materia y fuerza persistentes, sino que todo lo que ha sido sigue siendo tal como fué, y es como será todo lo que ha de ser. Y ese mundo es verdadero mundo sustancial. Lo que llamamos espíritu me parece mucho más material que lo que llamamos materia; a mi alma la siento más de bulto y más sensible que a mi cuerpo. Tu cuerpo puede llegar a parecerte una función de tu alma", añadiendo a continuación: "¿En qué va a fundarse la creencia en la propia persistencia inacabable? En que lo quiero, en que quiero persistir. ¿Cómo un hombre que crea de veras en su propia existencia va a creer en su propia muerte, en su muerte existencial?" [1] Al llegar a esta creencia sólida, la vida aparece como una palanca que posibilita el disparo ontológico y no como un don simplemente gratuito que cierra, también gratuitamente, la muerte temporal. A la *vanidad* de la conciencia humana, que se alza como un muro en torno al vivir preocupado en el *Eclesiastés*, se opone la *plenitud* unamuniana. Ahora, el vivir con independencia de la existencia humi-

[1] "Plenitud de plenitudes", *Ensayos*, I, pp. 564-66; Aguilar, Madrid, 1945.

llada o de la entrega a la Divinidad, tiene un sentido. En verdad, un sentido trágico y agónico; pero no adelantemos los diversos actos de la peripecia intelectual unamuniana. En el segundo ensayo referido, "El secreto de la vida", aparte de unas fundamentales intuiciones acerca de la comunicación con el otro, que habremos de analizar en instante posterior, habla Unamuno nuevamente de la creencia en la persistencia inacabable y detalla la presencia de este anhelo de persistencia en todos los hombres, aunque muchos de ellos lo ignoren. A esta persistencia ignorada es a la que denomina "el secreto". "Llevamos todos el misterio en el alma como un terrible y precioso tumor, de donde brota nuestra vida y del cual brotará también nuestra muerte. Por él vivimos y sin él nos morimos espiritualmente; pero también moriremos por él, y sin él nunca habríamos vivido. Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente cuanto más quiera a cada hombre; es decir, cuanto más hombre le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación. Cuanto más sincera es un alma, tanto más celosamente resguarda y abriga los misterios de la vida." Se refiere después a la intraducibilidad de esta experiencia por medio del lenguaje y los conceptos, y añade: "Hay por debajo del mundo visible y ruidoso en que nos agitamos, por debajo del mundo de que se habla, otro mundo visible y silencioso en que reposamos, otro mundo de que no se habla... Todos llevamos nuestro secreto de vida: los unos más a flor de alma, los otros más entrañado, y los más tan adentro de sí mismos que jamás llegan ni lo descubren. Y si alguna vez lo vislumbran dentro de sí, vuelven hacia fuera la vista despavoridos, y no quieren pensar en ello y se dan a divertirse, a enajenarse." Y termina de este modo: "El secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los días brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del

universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo y a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios. El hombre quiere todas las tierras y todos los siglos, y vivir en todo el espacio y en el tiempo todo, en lo infinito y en la eternidad." [2]

El punto de partida

Hay en este ensayo, de pronto, un apasionado elogio a Spinoza, el judío español, y no un elogio gratuito precisamente. "Por debajo de las secas fórmulas del judío de Amsterdam —dice— hay mucha pasión, mucho calor de ánimo." Y las compara con diamantes encendidos al calor de un fuego interior y oculto. La razón de este elogio la encontramos, años más tarde, al iniciar su meditación más empeñada en torno al problema de la inmortalidad del alma tomando como punto de partida tres proposiciones de la ética spinoziana. Éstas son: la 6 de la Parte III, que dice: "Cada cosa en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser"; la 7 de la misma parte, cuyo contexto es el siguiente: "El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma", y la 8, también de la Parte III: "El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido." "Quiere decirse —glosa Unamuno— que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. Es decir, que tú, yo, Spinoza, queremos no morirnos nunca y que este anhelo nuestro de nunca morirnos es nuestra esencia actual. Y así entramos, acompañados del hombre Spinoza, en la meditación del *Sentimiento trágico de la vida.*

[2] "El secreto de la vida". *Ensayos*, I, pp. 810 ss.; Aguilar, Madrid, 1945.

Aristóteles comienza su *Metafísica* con la siguiente proposición: "Todos los hombres se empeñan, por naturaleza, en conocer." Unamuno desdobla esta proposición en dos: apetito de conocer para vivir y apetito de conocer por conocer. El conocer para vivir es el conocimiento previo, la necesidad; después sobreviene la curiosidad, que es un conocimiento de índole secundaria. Podríamos, pues, denominar al conocimiento necesario, conocimiento existencial. Y este conocimiento existencial se subdivide, a su vez, en otros dos: aquel que defiende el instinto de conservación y el que defiende el instinto de perpetuación. El instinto de conservación se conforma con un conocimiento óntico de las cosas, no va más allá de cubrir la necesidad inmediata de mantenerse vivo. El instinto de perpetuación reclama un tipo ontológico de conocimiento que tiende a satisfacerse respondiendo a las siguientes preguntas: "¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo?" "¿A dónde voy y a dónde va cuanto me rodea?" Ambas apuntan a un vivir intemporal, hacia detrás y hacia delante de la vida vividera, terrenal. Y ¿"Por qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y a dónde va todo lo que me rodea, y qué significa todo esto? Pues porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente." Este afán por un conocimiento ontológico es un irrestañable anhelo que acompaña al hombre a lo largo de la cultura; más aún, resulta consustancial con su existir. Nace de su raíz existencial. El error metódico de Descartes —critica Unamuno— radica en el hecho de que Descartes quizo empezar a conocer prescindiendo de sí mismo, del hombre real que Descartes fué, para ser un mero pensador, es decir, una abstracción: Su "Pienso; luego soy", quiere decir: "Pienso; luego soy pensante", y ese ser del soy que se deriva de pienso no es más que un conocer; ser es conocimiento, mas no vida. La verdad es *Sum; ergo cogito,* "Soy; luego pienso". No hay pensamiento puro sin conciencia de sí,

sin personalidad. ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? Y sentirse, ¿no es, acaso, sentirse imperecedero? Y quererse, ¿no es quererse eterno? El conato en perseverar en el ser a que se refiere Spinoza, significa ansia de inmortalidad, y este ansia es la condición primera de todo conocimiento reflexivo; es decir, "el verdadero punto de partida de toda filosofía". "Veremos —asevera Unamuno— cómo la solución de ese íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, es la que tiñe todo el resto de la filosofía. Y ese punto de partida personal y afectivo es el sentimiento trágico de la vida." [3]

Hambre de inmortalidad y conciencia agónica

El esfuerzo por perseverar que caracteriza al ser, al que Unamuno considera, al hilo de la proposición de Spinoza, como esencia misma del ser, puede formularse del siguiente modo: *No podemos concebirnos como no existiendo.* En efecto, cualquier esfuerzo que lleve a cabo la conciencia para conseguir su voluntario anonadamiento es imposible. En cambio, el pensamiento de la muerte, el *morir habemus*, acompañado del enigma del "después", produce congoja y vértigo. "Aunque al punto nos sea congojosa esta meditación de nuestra mortalidad, nos es al cabo corroboradora. Recógete, lector, en ti mismo y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio; se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de

[3] *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. II, p. 38; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires. 1945.

una sombra."[4] ¡Tremenda experiencia que afecta esencialmente nuestro ser, revelando cómo la resistencia a esta fuga vital es el latir mismo de la conciencia. El hecho de que el hombre sea un animal "guardamuertos", a diferencia de los demás seres vivientes; el culto religioso a la inmortalidad, son demostraciones, dentro de la historia de la cultura, de la resistencia de la conciencia a su propia aniquilación. Por el contrario, "si al morírseme el cuerpo que me sustenta, y al que yo llamo mío para distinguirle de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada".[5]

Problema trágico y constante, que acompaña al hombre y del que no se puede huir. Ya Platón, en su diálogo sobre la inmortalidad del alma, sintió el drama de este anhelo injustificable, y hablando del ensueño de ser inmortales se refirió al *riesgo* que se corre si no es cierta tal inmortalidad. Y Pascal situó su *pari*, su apuesta sobre este riesgo platónico. De nada sirve que se nos ofrezcan raciocinios para destruir la creencia en la inmortalidad y calmar, con ello, el hambre que nos produce. Las razones no apacientan el corazón si no son, como Pascal quería, razones del corazón. El corazón dice: No quiero dejar de ser, persisto en mi esencia, rehuyo la creencia en la muerte. No quiero morirme ni quiero creerlo. Quiero vivir siempre. Y la razón que no es razón de corazón queda violentamente silenciada cuando se opone a este sentimiento irracional. Entonces, la conciencia presentacional, de puro dato, vuelve a la carga y nos dice: Carecemos de fenómeno, de prueba, de hecho. Démos de lado el problema. Y la conciencia agónica proclama: No me someto a la razón y me rebelo. Tan gratuito

[4] *Ibid.*, cap. III, p. 42.
[5] *Ibid.*, p. 43.

es existir ahora y aquí como seguir existiendo siempre. Pero no se trata de comprobación, derecho ni gracia. Se trata de necesidad; de *mi necesidad*. Necesito creerme constantemente viviendo para seguir viviendo ahora y aquí. Afirmo mi inmortalidad porque la deseo y aunque el asiento de la afirmación es precario, torpe será también no aceptarle en su precariedad cuando nada puede ser probado en contrario. "No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador." [6] Y no una vaga solución panteísta de inmortalidad nacida del todo que se transforma, muda y cambia; "No, no es anegarme en el gran lodo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios, lo que yo anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios y sin dejar de ser el yo que ahora os dice esto." [7]

La solución católica

Planteado el problema en estos términos, Unamuno entra en el examen de aquellas soluciones dadas al problema de la inmortalidad del alma desde la perspectiva del filosofar católico y desde la filosofía racionalista.

He aquí la solución católica, viciada de nulidad —según la crítica unamuniana—, por un afán de racionalizar una fe que es, ante todo, fe de corazón, irracional. Para Unamuno el cristianismo, trasfondo teológico e histórico de la Iglesia católica, brotó de la confluencia de dos grandes corrientes espirituales, la una judaica y la otra griega, ya de antes influídas mutuamente, y fué el estado romano quien acabó de darle permanencia social. Judíos y griegos habían llegado, cada uno por su parte, al descubrimiento de la muerte y, como solución a su trágico límite, al de la inmortalidad. El gran sintetizador de ambas co-

[6] *Ibid.*, p. 49.
[7] *Ibid.*, cap. IV. p. 46.

rrientes fué Pablo de Tarso, para quien la doctrina evangélica fué un anuncio de la nueva de la resurrección entre los muertos; es decir, de la victoria sobre la muerte teniendo como garantía práctica la resurrección de Cristo. En torno al dogma paulino de la resurrección e inmortalidad de Cristo, como garantía de la resurrección e inmortalidad del creyente, se forma toda la cristología. El Dios-hombre lo fué sobre la tierra a fin de que el hombre, a su modo, se sintiese inmortal, y la redención debe ser entendida, no como una salvación del pecado, sino de la muerte. Tal es el doble sentido de la "apocatástasis" y la "anacefaleosis" paulinas. Apocatástasis en el sentido de ingreso de todas las conciencias inmortales en el seno de la Conciencia Suma y anacefaleosis como resurrección final de todos los muertos en torno a Cristo, cabeza de la humanidad. La doctrina de Pablo de Tarso se mantiene aún en el Concilio de Nicea y ella informa el misterio de la Eucaristía, que no es otra cosa que el afán del hombre por alimentarse de Dios como testimonio de este ingreso en la Conciencia Suprema y garantía de la llamada resurreccional. Pero ya la escolástica católica, afanada por convertir esta creencia de los "idiotas" (en una recta etimología, los ingenuos) que triunfaron en Nicea, en creencia racional, destruye la fe a fuerza de querer someterla a un sistema lógico, basado en la filosofía aristotélico-neoplatónica, tratando de mostrar que los dogmas, si bien sobrerracionales, no eran antirracionales. Tal es el significado del tomismo. Ya no basta creer en la existencia de Dios por fe; es necesario demostrar la existencia de Dios por razones. A partir de este momento el catolicismo oscila entre la mística, que es experiencia íntima de Dios-Cristo y, por ende, intransmisible, y el racionalismo. Teme a los excesos de la fantasía y, sin embargo, no quiere abandonarse totalmente a la razón, estableciendo la llamada creencia sobrerracional, basada en autoridades y textos. El resultado es que, si bien la solución católica al problema de la inmortali-

dad del alma satisface a la vida, entra en conflicto con la razón y sus exigencias. Y el conflicto dramático se plantea.

La solución racionalista

Entonces Unamuno entrega, en esta basculación de creencias, la duda dramática de la inmortalidad a la prueba racional, al análisis lógico, con lo que la muerte queda racionalmente vinculada a la pérdida de la conciencia y la conciencia como expresión racional de lo que irracionalmente llamamos alma. Surge entonces, como solución conciliadora extrema del racionalismo, la creencia panteísta, aseverando que todo es Dios y que al morir volvemos a Él del mismo modo que antes de nacer en Él estábamos. Pero como, de ser así, resulta que también el alma es perecedera como esencia individual, el panteísmo no resuelve el irrazonable hambre de inmortalidad. Oscila la conciencia racional hacia el otro polo y aparece el cientifismo tratando de destruir con argumentos biológicos la fe en otra vida. Entonces se trata de convencer al hombre de que hay motivos para vivir y someterse a una creencia en la libertad humana limitada y finita; pero esta libertad limitada es un principio de contradicción, puesto que la muerte sigue siendo una situación límite que destruye la libertad. Surgen, entonces, toda clase de soluciones racionales, desde la estoica que acepta la estancia sobre la tierra como un mal necesario, corregible sólo por medio de normas morales: "Cumple con lo que tu conciencia te dicte" y no te preocupes de nada; hasta la epicúrea del *carpe diem* horaciano: Vive la vida y vívela al día. Y el pretendido ateísmo, que se limita al planteamiento del problema sin que con ello se elimine de la conciencia. El resultado es igual en todos los casos: la razón humana, dentro de sus límites, no puede probar racionalmente que el alma no sea inmortal, pero tampoco lo contrario. Solamente llega a establecer, por verifi-

cación científica, un hecho subsidiario: que la conciencia individual no puede persistir, tal como opera dentro del organismo vivo, cuando el organismo se desintegra. La razón es elocuente, pero insuficiente, porque no destruye la petición de principio que se hace a sí misma esta conciencia al decirse: Soy inmortal.

De forma —concluye Unamuno después de efectuar esta demolición crítica— que ni el sentimiento religioso logra convertir en verdad nuestro consuelo en la inmortalidad, ni la razón, operando sobre el concepto de realidad, logra ofrecernos una verdad verificable que nos sirva de consuelo. "Y en este abismo encuéntranse el escepticismo racional con la desesperación sentimental y de este encuentro es de donde sale una base de consuelo." Aquí es donde descansa y se proyecta, en forma de solución, el unamuniano sentimiento trágico de la vida.

Introducción a la angustia

Henos aquí en medio de la duda, pero no de una duda metódica y cartesiana, de tipo provisional, sino en medio de una duda de pasión consecuencia del eterno conflicto entre la razón y el sentimiento; de una duda que no puede valerse de moral alguna provisional para sustentarse, sino que tiene que fundar su propia moral de batalla. Hemos visto cómo la irrefutable tendencia humana a inmortalizarse, a pervivir en el tiempo y a superar la situación-límite de la muerte, nos lleva a recurrir a la razón para verificar nuestra esperanza, y vemos también como la razón permanece muda, sin tomar posición alguna que vaya más allá de comprobar la relación entre un determinado e individual estado de conciencia y el cuerpo biológico que la sustenta. La fe en la inmortalidad se nos aparece como algo irracional que requiere, a su vez, razón para su mantenimiento. Anhelo vital que se plantea no a través de proposiciones, sino por medio de im-

pulsos, tal como el hambre o el instinto sexual. Aquí aparece la original actitud unamuniana, a veces mal entendida, que reclama una solución por medio de lucha; en la "agonía" como posibilidad única de superar el radical estado de angustia en que el hombre se encuentra, de pronto, inserto.

¿Qué queremos significar con esta expresión, típicamente existencialista: "estado de angustia" o "entrada en la angustia", refiriéndonos a Unamuno? Veamos, ante todo, en un somero planteamiento de la cuestión, cuál es el contenido de este existencial.

Para el existencialista cristiano, la precariedad de la existencia, mantenida en el ser por voluntad incognoscible de Dios, se connota a cada instante, suspensa de su decreto, como temor y temblor. Para el existencialista ateo, esta misma precariedad existencial le obliga a considerarse una continua creación de sí mismo. De todos modos, se trata de un esfuerzo permanente por la coherencia personal amenazada constantemente de escisión. El sentimiento dominante en ambos casos, por medio del cual se percibe tal estado precario, es la angustia. El hombre sólo se siente seguro cuando encuentra ajustado el mundo a su medida. Su mirada inteligente disparándose desde la estrechez de su contingencia frente al infinito e intemporal espacio, colmado por Dios o por la pura gratuidad de lo incomprensible, se traduce en un estado de ansiedad. Pascal la expresó, desde su irreductible persona y como experiencia propia, del siguiente modo: "Hundido en la inmensidad infinita de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí más bien que ahí." Puede apreciarse que la angustia es un estado existencial, no racional; nacido del ser-ahí (el *dasein* heideggeriano) y no del *logos*. De aquí la inermidad del hombre ante ella. En la crisis de angustia, el hombre se siente disuelto en el mundo, en vez de protegido y envuelto. Todo se torna lejanía, oscuridad, ausencia de sentido y vaga amenaza. La voluntad resulta insuficiente para salir de tal

estado, y sólo en la propia angustia se hallan los medios de superación. "Quien ha aprendido a angustiarse —dice Kierkegaard—, ha aprendido lo más elevado que existe, y cuanto más se angustia, más se eleva el hombre." Por el contrario, el hombre no angustiado vive sumergido en su mundo "natural" (Marcel), "degradado" (Heidegger), "farsante" (Sartre) y la existencia es una existencia también degradada, caída, impersonal.

Heidegger es, entre todos los filósofos existencialistas, el que más ha profundizado en el análisis de esta tonalidad afectiva que es la angustia. Con arreglo a su caracterización se determina: por producir un peculiar estado de reposo; por ser angustia delante de lo indeterminado y por significar un retroceso de la existencia, un deslizamiento hacia la nada. "La angustia revela la nada." Durante la angustia flotamos en suspenso. "Nos sentimos deslizar en medio de lo existente." La angustia nos corta la palabra, puesto que "la nada nos acorrala, toda proposición enunciativa del ser [la palabra] se calla en su presencia." Al cesar la angustia, el hombre confirma esta develación de la Nada. "Con la clara mirada que trae consigo todo recuerdo fresco, nos vemos obligados a decir: esto "que" y "por qué" nos angustiamos no era realmente... nada. En efecto, la nada como tal estaba presente ahí." [8]

Para los existencialistas cristianos, la angustia no es sólo "nadidad", entrada en la nada. Es, por el contrario, entrada en el trance de opción y de libertad. Es la "entrada en el Arca" a que se refirió Kierkegaard en su lecho de muerte dialogando con su amigo Boersen: "Sólo fuí un juguete de la Providencia lanzado a este mundo y utilizado por ella. Muchos años de mi vida me llevó Dios entre tumbos y tumbos. Hasta que un día, cuando le plugo, me tomó de la mano y

[8] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*; G. Schulte, Frankfurt a. M. 1931. Trad. esp.: Versión de X. Zubiri, Edit. Séneca, México, 1941 (pub. por primera vez en *Cruz y Raya*, Madrid, 1935).

me introdujo en el Arca." El "Arca" significa la responsabilidad de opción. De la angustia se sale purificado y la elección que tras ella sobreviene, aun siendo errónea, nos enriquece. La angustia comporta un "riesgo" y es, en este sentido, análoga a la apuesta —*pari*— de Pascal.

La angustia unamuniana

Para Unamuno, la angustia es también un estado afectivo que se acerca más al "riesgo" que al "deslizamiento" hacia la nada, aunque en ocasiones parezca contaminado de síntomas heideggerianos. Como en Kierkegaard, este riesgo sobreviene cuando el hombre, juguete de la Providencia, toma conciencia de "su estar en pecado". En un poema de 1907, "La hora de Dios", se formula así:

Soy culpable, Señor, no sé mi culpa;
soy miserable esclavo de mis obras;
no sé qué hacer de esta mi pobre vida;
¡tu voz espero!

Habla, Señor, rompa tu boca eterna
el sello del misterio con que callas,
dame señal, Señor, dame la mano,
¡díme el camino!

Voy perdido, Señor, ¿cómo encontrarme?
De tu mano el castigo es quien me enseña
que pequé, mas ¿en qué, díme en qué estriba,
Señor, mi culpa?

"Estar en pecado" significa para Unamuno, simplemente, "estar en delito" de haber nacido. Se trata del delito de estar-en-el-mundo; desgarrados por una conciencia de existencia que reclama la inmortalidad y una situación límite que la niega: la muerte. Así, se es culpable sin saber por qué, y de la paradoja que supone culpabilidad en la inocencia, se alza también un trágico sentimiento de la vida. Tal sentimiento de culpabilidad, tras su caída en la angustia, nos lleva

al sobrepasamiento por medio de una opción, y esta opción, en Unamuno, significa una apocatástasis: entrega a la Conciencia Suma, y una anacefaleosis: resurrección en Cristo. Como podemos ver, por otro camino y experiencia venimos a parar al punto en que dejamos nuestra sinopsis crítica de *El sentimiento trágico de la vida:* pecado, culpa, opción y apocatástasis son soluciones irracionales. La razón las niega. En el fondo del abismo donde razón e irracionalidad combaten, reposa también la angustia.

Naturalmente, el hombre trivial, el *man* heideggeriano, el "hombre crepuscular" a que Unamuno alude en varias ocasiones, apenas si percibe esta estancia en la angustia. Puede, inclusive, darse el caso de que durante la totalidad de su vida ésta sea tan perfectamente impersonal que la situación no aparezca. Los hombres, razonando como el burgués de Moliére, mortales sin saberlo. Quizá en el momento de la experiencia divina, la de la muerte, se dé para todos una común entrada en la angustia; pero como la experiencia de la muerte es intraducible y propia, el "otro" no la conoce. Ya hemos visto con anterioridad lo imposible que es habérselas con la muerte. Con quien nos las habemos, siempre, es con "el muerto": materia ajena, incomunicable, radicalmente lejana y aislada desde que es. Pero cuando no se trata de un hombre trivial sino problemático y la entrada en la angustia tiene lugar, ésta se percibe como un estado afectivo —y aquí la semejanza con el proceso heideggeriano a que antes aludimos—. Vemos al respecto el siguiente explícito texto de Unamuno: "Hay veces que, sin saber cómo y en dónde, nos sobrecoge de pronto, y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido el sentimiento de nuestra mortalidad. Cuando más entonado me encuentro en el tráfago de los cuidados y menesteres de la vida, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte sino algo peor, una 'sensación de anonadamiento', una suprema sensación de angustia. Y esta angustia, arrancándonos del

conocimiento aparencial, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas."[9] Hay dadas en lo anterior una serie de condicionantes: *a)* un estado de anonadamiento producido por sorpresa, un entrar en la nada, un no ser; *b)* un deslizamiento hacia la muerte que se caracteriza por el intento de agresión vital que ciertas formas de suspensión imaginaria de la vida produce; *c)* una ausencia de palabras al salir al exterior, dueños de la experiencia sustancial pero intraducible.

En el fondo del abismo

Aclarada la tonalidad afectiva de la angustia unamuniana, podemos regresar al punto donde nos hallábamos: la contienda entre el conocimiento y la vida como instinto de perpetuación. "Toda la trágica historia del pensamiento humano —dice Unamuno— no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquélla empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos. Y ésta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión."[10] Los momentos culminantes de esta aporía son momentos angustiados y su sobrepasamiento es, para Unamuno, una entelequia. En este aspecto su actitud tiene marcada originalidad, ya que al necesitar mutuamente de la razón y la vida para dotar al hombre de sentido se armonizan los contrarios y se crea una asociación para la lucha, no obstante la cual cada uno de los contrarios adquiere su razón de ser por el intento de vencimiento, nunca logrado, del otro. Como el ángel que combatió tres noches con Jacob hasta el rayar el alba, uno y otro se levantan sudorosos, extenuados, pero invencibles, a fin de reanudar al día

[9] *Vida de Don Quijote y Sancho*, 5ª ed., comentario al cap. LVII, p. 217; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires, 1943.
[10] *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. VI, p. 102.

siguiente la contienda, aportando cada cual su poderoso torso a la tarea de lograr la victoria, pero encontrando siempre, frente a frente, el torso adversario. Esta desesperada competición tiene lugar, dice Unamuno, en "el fondo del abismo", y la proeza de denunciar los esfuerzos de ambos por someterse mutuamente obliga a Unamuno a un forcejeo intelectual desesperado y extremo. "La consecuencia vital del racionalismo sería el suicidio", dice en apoyo del anhelo inmortalista, y toma para su refuerzo de autoridades unas palabras de Kierkegaard: "El suicidio es la consecuencia de existencia [*Existents-Consequents*] del pensamiento puro." A continuación añade: "No faltará quien a todo esto diga que la vida debe someterse a la razón", para contradecir: "No puede, porque el fin de la vida es vivir y no comprender." Algo más adelante: "La veracidad, el respeto a lo que creo ser lo racional, lo que lógicamente llamamos verdad, me mueve a afirmar una cosa en este caso: que la inmortalidad del alma individual es un contrasentido lógico, es algo, no sólo irracional, sino contrarracional; pero la sinceridad me lleva a afirmar también que no me resigno a esa otra afirmación y que protesto contra su validez. Lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra." Y más tarde: "Nada es seguro; todo está en el aire... la certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre dos extremos, como entre el ser y la nada." De nuevo una vuelta para derribar a la razón: "Hay en el hombre algo que resiste invenciblemente a la destrucción, yo no sé qué fe vital, indomable hasta para su voluntad misma. Quiéralo o no, es menester que crea, porque tiene que obrar, porque tiene que conservarse. Su razón, si no escuchase más que a ella, enseñándole a dudar de todo y de sí misma, le reduciría a un estado de inacción absoluta." Y seguidamente, otra vuelta para disminuir el gozo por la certidumbre de una inmortalidad: "La certeza absoluta, completa, de que

la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal, o la certeza absoluta de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte en estas o las otras condiciones, haciendo sobre todo entrar en ello la extraña y adventicia añadidura del premio o del castigo eternos, ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida." [11]

Tal actitud de desgarramiento es la que hace posible, como antes dijimos, el estado de angustia unamuniana; su estadía en el fondo del abismo. La salida de ella no tiene lugar —y ya lo hemos indicado antes— en virtud de una solución a la aporía, sino más bien por medio de un pacto de guerra, dando a las dos partes posibilidades de mantenerse en permanente actitud combativa. De la desesperación producida por el desgarramiento surge, a juicio de Unamuno, una posibilidad ontológica: la entrada en contacto con Dios y, por consecuencia, una religión, una moral y hasta una estética. Es curioso observar cómo Unamuno se retrae de utilizar la expresión "filosofía". Más aún, atenido a su actitud inicial frente al conocimiento filosófico, tiene buen cuidado de hacer observar que sus reflexiones inmediatas, si se trata de llevarlas a una catalogación lógica, se resistirán a ello. "No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso. Vamos, pues, a mitologizar." [12] Lo que importa no es construir un sistema, sino dar sentido a la vida desgarrada, trascenderla y salvarla. Que el hombre humillado por el desconocimiento de su destino, encuentre fuerzas para vivir y esperar, precisamente, en la contradicción que supone esta humillación. "Para obrar y obrar eficazmente [obrar equivale, en Unamuno, a conseguir una moral provisional, mientras la vida sobre la tierra pasa] no hace falta ninguna de las dos opuestas certezas... la in-

[11] *Ibid.*, pp. 104-105.
[12] *Ibid.*, p. 110.

certidumbre y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma. puede ser y es base de acción y cimiento de moral." [13]

Hay en todo lo anterior un principio pragmatista fácil de situar. En esta actitud existencial de tipo ontológico, referida al hombre de carne y hueso como hombre individualizado, personalizado —a mí, a ti, a él— encontramos en última instancia una verdad subjetiva, referida a una existencia también subjetiva. Esto no obstante, Unamuno trata de sustituir lo que pudiera parecer una consecuencia práctica por lo que denomina una experiencia íntima diciendo: "Ni quiero ni debo buscar justificación a ese estado de lucha interior y de incertidumbre y de anhelo; es un hecho y basta. Y si alguien encontrándose en el fondo del abismo, no encuentra allí mismo móviles e incentivos de acción y de vida, y por ende se suicida corporal o espiritualmente, o bien matándose o bien renunciando a toda labor de solidaridad humana, no seré yo quien se lo censure."[14]

El amor, puerta de salida

De la desesperación se desprende para Unamuno una posible salida ontológica que lleva hasta Dios como garantía de inmortalidad y a su vez lleva a dudar de Dios simultáneamente, persistiendo la contienda, la nueva entrada en la angustia y, por ende, la constitución del estado agónico (ya veremos esta "agonía" unamuniana en qué consiste). ¿Cuál es esta salida? Para Unamuno, la salida ontológica es "el amor". . .

El amor es una forma trágica de vida; deseo o sentimiento pánico que busca "con furia" satisfacerse a través de lo amado, y esta satisfacción es la tendencia a la perpetuación. Veamos cómo el pensamiento de Unamuno se mueve dentro de otra serie de contradicciones y paradojas. El amor sexual es el tipo genera-

[13] *Ibid.*, p. 113.
[14] *Ibid.*

dor de todo otro amor. El sexo significa preocupación de engendramiento y, a su vez, engendrar equivale dejar de ser, partirse, entrar en trance de muerte parcial para perpetuarse. "Acaso el supremo deleite del engendrar no es sino un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital. Nos unimos a otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento. En su fondo, el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección." [15]

Hay algo destructivo en el fondo del amor. Los cuerpos se abrazan y a la vez se odian. El amor es una lucha, y esto es fácil de apreciar en el furor con que copulan los animales. Es, además, un egoísmo mutuo en que cada uno de los amantes busca poseer al otro y no dejarse poseer a su vez. Lo que hay de genial anticipación en Unamuno en torno a este aspecto de nuestras relaciones con el "otro" podemos verlo hoy, al examinar las agudas páginas que J. P. Sartre ha dedicado en su obra fundamental *L'Etre et le Neant* al mismo tema, tan importante en toda la filosofía existencialista. Hay dolor en el amor porque la perpetuación derivada de la cópula amorosa es, a su vez, muerte: carne para la muerte. Pero a su vez, este dolor engendra un nuevo tipo de amor: el amor espiritual nacido de la comunidad dolorosa. El tránsito del amor a la compasión es la segunda etapa del *ordo amoris* unamuniano, y una experimentación funcional la encontramos en diversas narraciones breves contenidas en *El espejo de la muerte* en sus *Tres novelas ejemplares* y en *La tía Tula.* La síntesis del experimento daría este resultado: los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor. Amar en espíritu es compadecer. Todo hombre ansía ser amado o, lo que es igual, ansía ser compadecido. El amor de la mujer es, en el fondo, compasión e instinto de perduración; por eso su amor es más amoroso, más puro y más largo que el del

[15] *Ibid.*, p. 117.

hombre (volveremos sobre este tema al hablar del *Eros* unamuniano). Creciendo el amor dentro de uno mismo y fuera de nuestra mismidad, al proyectarse sobre los demás, se emparenta esta piedad amorosa con el terrible sentimiento de la contingencia y finitud de la vida, de la existencia humillada. Del amor compasivo por sí mismo, el hombre que se sabe temporal y para la muerte pasa al amor a todos los semejantes humanos, hermanos en apariencialidad, pero sombras, a su vez, que desfilan de la nada a la nada.

Vemos, pues, cómo el amor egoísta se sublimiza por medio del dolor y cómo, en un superior estado, el amor dolorido y compasivo se extiende hacia los demás sufrientes. Una tercera y más perfecta etapa se alcanza cuando el amor y la compasión nos revelan al Universo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, del mismo modo a cómo lucha por su conservación y acrecentamiento el individuo. Entonces, junto a nuestra existencia contingente, precaria y, sin embargo, trágica por su afán de trascendencia más allá de las situaciones límites, percibimos idéntico esfuerzo de perduración y salvación en la totalidad de los seres y se revela la semejanza del Universo con cada uno de nosotros. "El hombre no se resigna a estar como conciencia sólo en el Universo ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su objetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al Universo todo. Por ser conscientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que sabernos existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo." [16] Y aquí aparece, de inmediato, el gran tema de Dios: el Dios de Unamuno.

[16] *Ibid.*, p. 127.

VI

EL TEMA DE DIOS: EL DIOS CREADO Y CREÍDO

El Dios creado

Así, pues, al producirse el desgarramiento de la conciencia; al intentar trascender esa situación límite que es la muerte, aparece Dios en el horizonte. Pero no un Dios consolador y ajeno, especie de gran Conciencia Universal objetivada, sino un Dios personal y subjetivo que sumerge su primera raíz en el hombre y va adquiriendo sustancia conforme el hombre necesita, cada vez más urgido, de Él. Ya en su *Vida de Don Quijote y Sancho* esta original pretensión de extraer a Dios del hombre, tal como la bíblica leyenda nos dice que Dios, a su vez, extrajo a Eva de la costilla de Adán, aparece perfilada: "El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se comerá un día; el que quieres ser es tu idea en Dios. Conciencia del Universo: es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y en el espacio. Y tu impulso querencioso hacia ese que quieres ser no es sino la morriña que te arrastra a tu hogar divino. Sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más hombre." [1] Y más adelante, en el mismo texto: "Dios es el ideal de la humanidad, el hombre proyectado al infinito y eternizado en Él." Como el pensamiento de Unamuno es un pensamiento reiterante, que se enriquece y perfecciona por sucesivas condensaciones y cristalizaciones en torno a un mismo tema —recordemos su teoría del pensamiento vivíparo—, volvemos a encontrar la misma idea en su ensayo "Sobre el fulanismo", donde glosando un texto de San Agustín, dice: "Dios viene

[1] *Vida de Don Quijote y Sancho*, 5ª ed., p. 47, comentario al cap. v; Espasa Calpe Argentina, C.A., 1943.

a ser nuestro yo proyectado al infinito. Esta proyección le hace, a la vez que algo como nosotros, algo en que podemos confiar, porque sus caminos y procederes son como los nuestros, una potencia antropomórfica; algo también enteramente diferente de nosotros, tan diferente como puede ser lo infinito de lo finito, algo ante lo cual hay que temblar, porque sorpréndenos, cuando menos lo creamos, con alguna cosa inesperada." [2] Y ella nutre lo más sustancial de los capítulos VIII a X en *Del sentimiento trágico de la vida*, donde el teísmo unamuniano adquiere su fundamentación metafísica conforme tendremos ocasión de ver. Treinta años más tarde, y traemos el ejemplo a larga distancia temporal a fin de alcanzar la máxima perspectiva en cuanto al desarrollo de la idea, escribe Unamuno lo siguiente, ya en la ancianidad, poco antes de morir: "Dios es el Universal concreto, el de mayor extensión, y a la vez, de mayor comprensión; el Alma del Universo, o dicho en crudo, el yo, el individuo personal, eternizado e infinitizado. Toda Teología es una *Egología* y por eso aquel nuestro Fray Juan de los Ángeles exclamó en un arrebato de divino egoísmo: 'Yo para Dios, y Dios para mí y no más mundo'... y al poner a Dios, a mi Dios, sobre todo y por encima de la patria y de la religión, del Estado y de la Iglesia, del Imperio y del Pontificado, declaro que hay algo que no puedo ni debo sacrificar ni a la patria, ni a la religión, ni al Estado ni a la Iglesia. ¿Qué es esto?" [3] La respuesta resulta innecesaria.

Así, pues, la egología unamuniana que hallamos expuesta en los capítulos mencionados de *Del sentimiento trágico de la vida* tiene como punto de arranque el pensamiento desarrollado en torno al hambre de inmortalidad y su necesaria satisfacción. "Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer

[2] "Sobre el fulanismo", *Ensayos*, I, p. 452; Aguilar, Madrid, 1945.
[3] "Egologías y consistiduras", artículo recogido en *Cuenca Ibérica*, p. 152; Edit. Séneca, México, 1943.

en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra... Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente no es nada más que apariencia... Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla." [4] He aquí en función al sentimiento, a las razones del corazón aducidas por Pascal, precisamente en una de sus más poderosas llamadas. Para Unamuno, y en esto sigue la trayectoria iniciada por San Agustín y continuada por Pascal y Kierkegaard, la razón más bien aparta de Dios que acerca y no es posible conocerle para luego amarle, sino que hay necesidad de comenzar por anhelarle, por amarle, por tener hambre de Él para luego conocerle. La teodicea racional tiene una idea de Dios semejante a la idea del éter: es una simple hipótesis, demostrable. Pero tratar de definir a Dios equivale a retirarle de nuestro corazón limitándole a nuestra mente; es decir, equivale a matarle. En cuanto tratamos de definir aparece, en su lugar, la nada.

No preocupa a Unamuno la idea de Dios como hipótesis demostrativa de la esencia y existencia del Universo. Le preocupa, conforme hemos visto, como sentimiento directo referible a su propia existencia y a la prolongación del más allá de la vida terráquea. Este punto de la trasmutación del hambre de inmortalidad en hambre de Dios se acerca más a la experiencia mística que al razonamiento; por tal razón, resulta difícilmente traducible hasta para Unamuno y parece quedar reducido a un juego de palabras, no obstante, mucho más dramático de lo que aparenta: "Tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento, obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de

[4] *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. VII, p. 134; Espasa Calpe Argentina, C.A., 1945.

carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él." [5] Al hundirse en el escepticismo racional y en la desesperación sentimental, se enciende en Unamuno su hambre de Dios, y el ahogo, al sentir su falta, le lleva a la necesidad. Y quiere que haya Dios, que exista Dios; y Dios no existe, sino más bien sobreexiste y aparece sustentando la propia existencia "existiéndole". Un paso más en la experiencia y nos encontramos con lo siguiente: "Dios y el hombre se hacen mutuamente. Dios se hace o se revela en el hombre y el hombre se hace en Dios... Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de Divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad. Y es Dios la más rica y personal concepción humana." [6] Con lo cual Dios se convierte en conciencia del linaje humano, en conciencia histórica. "Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él." [7]

El Dios dudado

Esta proposición de corazón está exenta de prueba. Mas en seguida aparece la razón metódica y plantea su duda: "Este Dios que nos salva, este Dios personal, Conciencia del Universo que envuelve y sostiene nuestras conciencias, este Dios que da finalidad humana a la creación toda, ¿existe? ¿Tenemos pruebas de su existencia?" [8]

¿Qué es "existir"?, se pregunta Unamuno. Etimológicamente, ex-sistir es estar fuera, situarse fuera de la intimidad personal, de la conciencia. ¿Pero es que

[5] *Ibid.*, cap. VIII, p. 145.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 152.
[8] *Ibid.*, p. 155.

hay algo fuera de la conciencia? Aparentemente, la materia de conocimiento nos viene de fuera. Lo difícil es definir esta materia porque la conciencia le da forma y no cabe, por tanto, conocer previamente la forma como informe. De modo que plantearse el problema de la existencia de Dios como sujeto a demostración es plantearse una reducción al absurdo. Dios ex-siste, está fuera de nosotros, mas no podemos dar razón de su ex-sistencia en virtud de que, antes de aparecer en nuestra conciencia como dato venido del corazón, era existencia informe, inaprehensible, por tanto, como dato de conciencia.

La prueba se ha de buscar por otro lado. No buscar a Dios existente, sino el alma "insistiendo" en la existencia de Dios. No la conciencia, sino el alma, la totalidad espiritual humana. El hombre necesita de Dios —ya lo hemos visto— para justificar su hambre de inmortalidad y su presencia en el mundo. Así, creer en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal, es creer que el mundo existe para el hombre. "Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida. ¿Qué sería de un universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese? ¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella. Si tal supuesto llega a ser realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido. No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo... Creer en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan

los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad." En suma, de ese anhelo nacen la razón de vivir y la justificación de la vida

> hay que ganar la vida que no fina,
> con razón, sin razón o contra ella.[9]

A este Dios, no racional sino cordial y vivo, hay que llegar por el camino de la fe. Aquí conviene efectuar un paréntesis y someter a examen el significado de la fe unamuniana, a fin de evitar confusiones con la definición que de ella da la teología católica. No olvidemos que Unamuno es un ególogo y que, por consiguiente, cada vocablo religioso sufre en sus manos una torsión personal.

En el año 1900, Unamuno publicó un pequeño ensayo titulado "La fe". Por esa fecha, sus inquietudes sociológicas comenzaban a dar paso, gradualmente, a lo que había de ser inquietud única en su inquieto vivir: la duda en su destino intemporal e inmortal, e iniciaba la crítica al pensamiento racional en cuanto éste, tras dos siglos de hegemonía filosófica, trataba de imponerse como método exclusivo de conocimiento. De aquí la problematización tan temprana del tema de la fe, no sólo por su indudable importancia como vía de conocimiento religioso cuanto por ser, a su vez, vía irracional y sentimental de conocimiento. No vamos a detenernos demasiado en el análisis del ensayo mencionado, ya que sus tesis se amplían, por procedimiento viviparo, doce años más tarde en el capítulo IX de *Del sentimiento trágico de la vida*; pero sí trataremos de extraer de él la siguiente cuestión: "¿Qué cosa es la fe?", se pregunta Unamuno, y a continuación da la respuesta tradicional del catecismo: "Creer lo que no vimos", para rectificar de este modo: "¿Creer lo que no vimos? ¡Creer lo que no vimos no, sino crear lo que no vemos! Crear lo que no ve-

[9] *Rosario de sonetos líticos*, Soneto LIII.

mos, sí, crearlo y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo y así, en incesante tormento vital." [10]

He aquí la fe definida como un "don vital", no como una gracia extrínseca, ajena, proveniente de Dios. Sería la fe el resultado de la conciencia de vida en nuestro espíritu; la confianza en la vida y no en las ideas. Esta perspectiva vital trasparece ya en la etimología del vocablo, cuya raíz latina *fid (fides, fidelis, fidelitas, fidere, confidere)* es la misma raíz griega πιϑ del verbo πειϑειν, persuadir, en la voz activa, y πειϑεσϑει, obedecer, en la voz media. Y de la raíz πιϑ se derivó πιστις, fe. Hay, pues, en la fe, conjuntamente, confianza, persuasión y fidelidad. Es, pues, una creencia insegura, puesto que confía, alimentada de su propia incertidumbre; una creencia persuadida y persuasoria y una creencia fiel a sí misma y a la vida en donde nace. Es, además, una forma de conocimiento vital y de formulación de este conocimiento. Y, finalmente, una convicción personal. "La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso... Aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad sería acaso mejor decir que es, más bien, otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos pues, el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea, el crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre la materia dada ya, sobre materia dada por la fe. *La fe es el poder creador en el hombre.*" [11]

Definida la fe, por consiguiente, como un poder creativo, tendremos que la fe en Dios consistirá en crear a Dios, y este poder crear a Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar a Dios, no significa

[10] "La fe", *Ensayos*, I, p. 259; Aguilar, Madrid, 1945.
[11] *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. IX, p. 154; Espasa Calpe Arg., Buenos Aires, 1945.

otra cosa sino que llevamos a Dios dentro de nosotros mismos, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está continuamente creando, a su vez, como a imagen y semejanza suya.

La religión creada

Este sentimiento de Dios por medio de la fe funda, a su vez, una religión. La religión arranca —dice Unamuno— de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo y no es más que la constitución de la vía o camino para *re-ligare*, unirse con Dios o en Dios en el ansia de inmortalidad. O más bien, del ansia de representarse la vida eterna en representación concreta. Porque no basta tener el sentimiento de la inmortalidad, es necesario saber adónde nos lleva; concretar lo que la tras-vida, el más allá de esta vida puede ser.

"¿Es esto pensable?", se pregunta Unamuno. Las cuestiones más graves de índole metafísica surgen al tratar de perseguir a este pensamiento en todas sus formas. "¿Cómo puede vivir y gozar de Dios eternamente un alma humana sin perder su personalidad individual, es decir, sin perderse? ¿Qué es gozar de Dios? ¿Qué es la eternidad por oposición al tiempo? ¿Cambia o no cambia el alma en la otra vida? Si no cambia, ¿cómo vive? Y si cambia, ¿cómo conserva su individualidad en tan largo tiempo?" [12] La dialéctica de la contradicción y, por ende, la proyección del sentimiento trágico hacia una intemporalidad reaparecen de nuevo en un activo manejo de respuestas, debido a que una vida eterna es impensable desde la temporalidad y, sin embargo, es sensible; se siente porque se necesita. Otra vez la razón del corazón entra en funciones frente a la razón razonante o razón de conciencia. Unamuno trata de llegar a un territorio firme por eliminación de soluciones. Comienza criticando la solución que ofrece la religión católica:

[12] *Ibid.*, cap. x, p. 190.

absorción del alma en Dios a través de la contemplación amorosa o visión beatífica. No es aceptarle —piensa—, porque en ella el hombre pierde su conciencia, su yoidad. Acaso el goce de esta visión beatífica se produzca, no por contemplación, sino por continuo descubrimiento. Es decir, el hombre estaría siempre proyectado como conciencia a la eternidad, descubriendo a Dios, acercándose a Él sin llegar nunca; gozando de una dinámica o esfuerzo que mantiene siempre el sentimiento de la propia conciencia activa. No olvidemos —añade— que "el fondo sentimental es nuestro anhelo de no perder el sentido de la continuidad de nuestra conciencia, de no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos, el sentimiento de nuestra propia identidad personal concreta".[13] Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida moral, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte."[14] ¿Quien apetecería, pues, una inmortalidad como la que propone la Iglesia católica, en que la conciencia se anega y se pierde en Dios? Ya no habría mortalidad, sino destrucción, desaparición integral de la conciencia, aunque fuese para enriquecer la conciencia universal. Y éste no es el ansia propia, personal, que cada hombre siente a beneficio de su propia continuidad como persona.

Otra solución es la cristiano-paulina, la solución denominada por los teólogos "apocatástasis" o reconstitución. Según la doctrina de San Pablo, cuando Dios haya sometido todo bajo su poder, incluyendo a la muerte y a Cristo, Dios será en todos. Es decir, Dios o la Conciencia Universal acabará siendo todo en todo. Unamuno se pregunta si esta "apocatástasis" no suprime necesariamente la materia —no obstante la creencia extendida entre los cristianos primitivos en la llamada resurrección de la carne—. Pues si vuelve todo a la Conciencia Suma, la personalidad, la con-

[13] *Ibid.*, p. 194.
[14] *Ibid.*, p. 195.

ciencia personal queda también suprimida. Y de nuevo el ansia de inmortalidad de cada uno vuelve por sus fueros, insatisfecha con la solución.

Tampoco le complace una solución panteísta en virtud de la cual Dios se torna Materia Suma y las conciencias pasan a formar parte de esta Materia y a vivir eternamente en ella. Ni la solución aristotélico-tomista en virtud de la cual la vida será una vida contemplativa, de contemplación beatífica de Dios. Ni la solución nietzscheana de la vuelta eterna. Ni la solución cientifista que incorpora el espíritu a la materia y le convierte en eterno en virtud de las permanentes variaciones de la materia sometidas a su quehacer de mundos.

Todo el capítulo X de *Del sentimiento trágico de la vida* está destinado a plantear soluciones y a rechazarlas, con un ritmo cada vez más dramático que se corresponde con su dialéctica de la contradicción. Y al final del mismo, revisadas soluciones de tipo histórico correspondientes a diversas formas de pensamiento religioso y otra de tipo personal —mitologías, como él las denomina— llega a preguntarse lo siguiente: "¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? ¿No será, digo, que todas las almas crezcan sin cesar, unas en mayor proporción que otras pero habiendo todas de pasar por un mismo grado de crecimiento y sin llegar nunca al infinito, a Dios, a quien de continuo se acercan?" [15] En esta resistencia a llegar al fin de la cuestión propuesta; en este hurtar el cuerpo a las conclusiones pretendidas encontramos la raíz contradictoria de todo el pensamiento unamuniano: afán por llegar a conclusiones filosóficas universales desde su personal, acotada y subjetiva existencia. "¿Cómo resignarme a hacer el sacrificio de este pobre yo, por el cual y sólo por el cual conozco de finalidad y de conciencia universal?" Y más adelante: "Mi alma al menos, anhela otra cosa, no absor-

[15] *Ibid.*, p. 205.

ción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse nunca del todo... la eternidad como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza es la muerte. Así son las ideas, pero así no viven los hombres. Así son las ideas en el Dios-Idea; pero no pueden vivir así los hombres en el Dios-vivo, en el Dios-Hombre." [16]

Y sin embargo hay que creer —añade, agotando la dialéctica de la contradicción—. Hay que creer y anhelar, por absurdo que nos parezca o por desconformes que estemos con ello, ya que en esta creencia y en este anhelo se encuentra la única razón para vivir. Para vivir, no para entender el Universo. Hay que creer y ser religioso. Y como la única religión que "nosotros los europeos" podemos de veras sentir es "el cristianismo", aceptémosle y entremos en él, interpretándole y adaptándole a nuestras necesidades. Kierkegaard también le aceptó como una "salida desesperada". Y tratemos de ver cómo de este cristianismo se extrae una creencia firme en la otra vida, y en una vida eterna que sea a la vez individual y personal, dentro de la cual cada uno sienta su propia conciencia, uniéndose, sin confundirse, a la Conciencia Suprema. Y, de no ser posible, aceptemos la entrada en lucha por esta solución ideal. Vivamos un "cristianismo agónico".

La agonía del cristiano

"Tengo con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo —escribe Unamuno en su ensayo "Mi religión"—, sin atenerme a dogmas especiales de esta o aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes, que nie-

[16] *Ibid.*, p.. 214.

gan su cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos." [17]

Henos aquí, pues, ante un cristiano que somete su relación con Cristo a una relación unipersonal, ajena a dogmas eclesiásticos. Y lo más importante: a una relación controversial. Para Unamuno, es Cristo la más perfecta sublimación de su duda: hijo de Dios, creador de Dios y Dios a su vez; encerrado en la contradicción que significa morir para salvar la inmortalidad y efectuar el máximo acto de fe, que es la muerte, a presión de una radical inseguridad cuanto a la validez de tal acto. No en el Cristo vivo, taumaturgo y evangelizante, sino en el Cristo crucificado, muriente, pone Unamuno su fe cordial, y es en el episodio de la muerte donde encuentra la lección cristiana auténtica.

Unamuno fué hombre de grandes lecturas exegéticas y buena parte de la literatura patrística pasó por sus manos. Los Evangelios eran, en minúscula edición de bolsillo, su lectura cotidiana; se los sabía de corazón. Les daba una interpretación personal, útil a su propio "negocio" espiritual. El cristianismo no es, a su juicio, un doctrinal religioso derivado en común, por una Iglesia y para sus feligreses, de la interpretación de textos. Es un valor espiritual personal con el que hay que resolver lo que denominan los jesuítas el negocio de la propia salvación en cada individuo. Aún más. Una experiencia individual e incomunicable cuyo objetivo postrero es hacerse de un alma inmortal. Y porque esta experiencia es el resultado de una constante contradicción, como la experiencia de Dios, de aquí el que el cristianismo, tomando ejemplo de Cristo, sea un alma en contradicción, en "agonía". Un gran acierto del filólogo que Unamuno llevaba dentro se da en el uso de este vocablo restituído a su primitiva significación: αγωνιο, equivalente a esfuerzo y riesgo por conseguir algo en combate. El cristiano auténtico es el cristiano agónico; es decir, el que

[17] "Mi religión", *Ensayos*, II, p. 367; Aguilar, Madrid, 1945.

se esfuerza y lucha por conciliar sus contradicciones en torno a los grandes temas desprendidos de la conciencia de su existencia, de su creencia creativa de Dios, de su hambre de inmortalidad vistos a través de la letra evangélica. Quizá pudiéramos decir que el cristianismo es para Unamuno, más que una creencia, un método cordial para universalizar su sentimiento trágico de la vida.

En *Del sentimiento trágico de la vida* y en *La agonía del cristianismo,* este último texto apéndice, a distancia de diez años, del primero, encontramos una exposición del pensamiento cristiano agónico de Unamuno, que reitera y dispersa fragmentariamente a través de toda su poesía como experiencia inefable y cordial. Vamos a utilizar ambas obras para llevar a cabo una síntesis, siempre difícil por su asistematismo. La lección se debe completar con la lectura de sus poemas a los cristos españoles, principalmente al Cristo de Velázquez, y de sus postreros monólogos en público, es decir, los artículos que diariamente entregó a la prensa madrileña entre 1932 y 1936, período del máximo profetismo unamuniano, a lo largo del cual la cruz de Cristo subyace tras todas sus imprecaciones y anatemas a la Babilonia hispánica.

Los *Evangelios* son, para Unamuno, libros contradictorios, y en esta contradicción se encuentra su mérito. Henchidos de paradojas, de "huesos que queman" según su expresiva calificación, responden al propósito del mismo Cristo, quien anunció: "No penséis que vine a meter paz en la tierra; no vine a meter paz, sino espada." En ellos se encuentra el testimonio de un Dios-Hombre que nació, padeció, agonizó, murió y resucitó entre los muertos para trasmitir su agonía a los creyentes. Y creyentes no por fe dogmática, sino por fe agónica, por necesidad de creencia, como el propio Cristo, quien a la hora de morir hubo de gritar su "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", o como Tomás el incrédulo: "Creo, socorre a mi incredulidad." En ellos —en los textos

evangélicos— se encuentra asimismo material para que todo cristiano aspire a ser su Cristo, a hacerse Cristo en constante agonía con sus contradicciones. A sumarse a la cristiandad, no al cristianismo. Porque cristianismo significa doctrina (como platonismo, kantismo, cartesianismo), y cristiandad significa cualidad de ser cristiano (nadie se refiere a la platonicidad, kantianidad, hegelianidad). Los textos evangélicos no pueden ser interpretados con arreglo a experiencias objetivas —entonces serían doctrina—, sino sometidos a la experiencia individual. Y esta interpretación personal es lo que les mantiene vivos, cordiales y contradictorios a lo largo del tiempo.

¿Por qué los *Evangelios* son testimonio de conciencias agónicas y contradictorias? Porque en ellos se produce la primera y gran contradicción en torno al futuro del hombre, sobrepasada la situación límite que significa la muerte: contradicción entre la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma. El cristianismo prepaulino creía en el fin del mundo y por eso se despreocupa de César, de los muertos y de los reinados materiales. Era apocalíptico y esperaba la resurrección general de los muertos y la muerte de la muerte vencida por la carne rediviva. Pero el cristianismo paulino creía en la inmortalidad del alma, en la "apocatástasis" y en la "anacefaleosis": Cristo como cabeza espiritual del mundo de las almas. Desde entonces hasta hoy, ambas tendencias combaten en el interior de cada conciencia agónica cristiana, como combatieron dentro de San Pablo, judío helenizado, lo que es asimismo una grave contradicción. Son contradicción, además, los *Evangelios,* porque a la vez que preven el reino de los muertos redivivos y la comunidad de las almas en Dios, dejan a cada cristiano su propia muerte, su soledad de muerte y su salvación, obligándole a hacerse una religión individual, una *religio quæ non religat,* es decir, una paradoja. Finalmente, son contradicción porque el anuncio de la resurrección apocalíptica es un ofrecimiento indivi-

dual de carne a carne, y el anuncio de la apocatástasis es algo social. colectivo, ya que cada alma es también un valor social, histórico. Unamuno considera que se debe a San Pablo esta inicial y grande contradicción, cuando menos en letra, aunque ya estuviese en espíritu dentro de los textos prepaulinos.

En esta primera actitud contradictoria se resuelve uno de los aspectos de la agonía del cristianismo. Otra segunda se deriva, precisamente, de la contradicción entre razón y fe, antes examinada, al aplicarse al Dios-Hombre que es Cristo. Unamuno utiliza para expresar esta situación agónica uno de los más bellos símbolos poéticos del Antiguo Testamento: los amores estériles y tardíos de Abisag la sunamita por el rey David. Como Abisag, el espíritu del cristiano quiere amar al Dios-Hombre, a Cristo, y dormir sobre su seno, y calentarlo con sus brazos, y sentirse transido y poseído por la fe. Pero el Dios-Hombre. frío como David, no la conoce y permanece oculto, alejado. Así como la pobre doncella, inútilmente ocupada en prestar su calor al monarca anciano durmiendo todas las noches cabe él, se desesperaba de amor, el alma del cristiano se desespera y gime, ansiando reconocimiento, seguridad y respuesta a su creencia. Los signos permanecen mudos, lejanos como el cuerpo del viejo rey, pero el hambre de Cristo no se da por vencida y sigue abrazándole y calentándole con su amor, más que por creencia, por voluntad de creer, por necesidad de creer. Voluntad que equivale a virilidad. Unamuno reclama para el cristiano un cristianismo viril, y aquí encontramos una de esas peculiares construcciones filológicas unamunianas que transforman la voluntad viril en "gana", vocablo español de origen germánico donde asientan su raíz semántica el deseo, el humor, el apetito y, sobre todo, la apetencia genésica. La voluntad es el resultado de una actitud intelectual, mientras la gana es pura y simplemente emocional. Salir o no salir de la gana, venir en gana de algo, es para el español símbolo de deci-

siones radicales. Así, cuando la fe de creer se transforma en voluntad de creer y finalmente en ganas de creer, resulta que toda la persona del cristiano, en cuerpo y alma, está entregada a su afán de creencia; de aquí la crudeza de una agonía que resulta de las ganas de creer en Cristo y el amor desesperado y sensual que el pueblo español siente por Cristo, por sus Cristos-Hombres, tal como veremos inmediatamente.

Tercera contradicción y, por consiguiente, nueva entrada en la agonía es la que se desprende del conflicto entre el cristianismo como doctrina civil, comunal, y la cristiandad como conjunto de individuos entregados individualmente al negocio de la salvación de su alma. El cristiano es hombre en sociedad y está obligado por este hecho a interesarse en la vida civil y social. Pero la cristiandad pide una soledad perfecta —su ideal sería el cartujo— al modo de Cristo, quien dejó a su madre y hermanos y aun les negó en su camino. "Para un verdadero cristiano —dice Unamuno—, si es que un cristiano verdadero es posible en la vida civil, toda cuestión política o lo que sea debe concebirse, tratarse y resolverse en su relación con el interés individual de la salvación eterna, de la eternidad. ¿Y si perece la Patria? La patria de un cristiano no es de este mundo. Un cristiano debe sacrificar la patria a la verdad." [18] Pero sucede que al buscar el cristiano su vida eterna y la justificación de esta vida fuera de la historia se encuentra "con el silencio del universo", mientras aquí sobre la tierra, en la vida diaria comunal, la historia cristiana se transforma en dogma, en Iglesia. No hay reinado social de Jesucristo, ni problemas políticos económicos o sociales a tratar por el cristiano. Cristo nada tiene que ver con esto. Sin embargo, "como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo. Y la agonía también de la civilización cristiana, que es una contradicción íntima. Y de esa agonía viven los dos: el cristianis-

[18] *La agonía del cristianismo*, p. 13; Edit. Losada, Buenos Aires, 1938.

mo y la civilización que llamamos grecorromana u occidental. La muerte de uno de ellos será la muerte del otro. Si muere la fe cristiana, la fe desesperada y agónica, morirá nuestra civilización; si muere nuestra civilización morirá la fe cristiana. Y tenemos que vivir en agonía." [19]

Los Cristos de Unamuno

Este cristianismo agónico tiene un símbolo perfecto: Cristo. Pero no Jesús el hijo del carpintero de Galilea, ni el profeta que recorrió las orillas del mar Muerto, ni el taumaturgo que efectuó milagros en el camino de Jerusalén. Su símbolo es Cristo el agonizante, sometido al suplicio de la cruz cuadrada, descoyuntado, gimiente, atravesado por el relámpago de su eternidad divina y su desconfianza en la perecedera arcilla humana. Cristo dudando ante su Padre en el trance misterioso y construyendo a base de fe su seguridad en la Gloria. No podía ser de otro modo, dada la función polémica que caracteriza al cristiano, según Unamuno, desde el momento en que, amparándose en su afán de creer, entra en la doctrina revelada por los *Evangelios* a sabiendas de que esa doctrina es también polémica, contradictoria; simple método de conocimiento de la verdad, pero no verdad dogmatizada.

Unamuno hace de Cristo en la cruz un Cristo terrero; más cerca del hombre llegado y humillado que Dios. Lo que no quiere decir que no haya posibilidad de aceptar la presencia de un Cristo triunfante, celestial y glorioso. "Pero después; el Cristo de la Transformación y de la Asunción vendrá después, cuando nos hayamos transfigurado y ascendido los hombres. Es decir, cuando nuestra alma se haya decididamente inmortalizado." Mientras tanto, aquí en la tierra, en esta plaza del mundo, sólo hay un Cristo de realidad, que es el Cristo-Hombre, compartiendo

[19] *Id.*, p. 20.

con nosotros dolor y agonía; dolor por haber nacido; por dudar de su divinidad y por contemplar desde la mezquina altura del madero la condición humana y su pecado. La cristología unamuniana está compuesta de meditaciones en torno a esos "Cristos lívidos, escuálidos, acardenalados, sanguinosos, esos Cristos que alguien ha llamado feroces. Cristos que alguien denominó africanos —el poeta Guerra Junqueiro—, nacidos en las tierras cálidas de la vieja Cartago como San Agustín.[20] Estos Cristos son legítimos españoles y se alejan del Jesús galileo e histórico para tornarse en mitología y símbolo. Lo que en ellos busca la piedad popular es la confortación en el dolor y en la muerte. Una lección de pavesas y de contingencia, acariciada, sin embargo, por la esperanza de que el sacrificio no es infértil, porque después de todo, ¿y si el pecado se lava con la sangre y el alma se salva y se inmortaliza el hombre aceptando esta lección? Así, en su obra, aparecen con frecuencia alusiones a diversos Cristos agónicos que salieron de manos de pintores e imagineros a exacerbar, desde oscuros eremitorios, la piedad, la meditación por la muerte y el hambre de no morir en los españoles. Cristos, a la vez deprimentes y excitantes; no reconocidos por ningún santoral y menos aún por los patrocinadores del Cristo de Loyola, el del corazón en la mano, rubio y sonrosado, que parece estar efectuando una curiosa prestidigitación con sus entrañas, a la vista de los embobados fieles.

El Cristo de Cabrera

Uno de ellos es el Cristo campesino del valle de Cabrera, frente al cual medita el 21 de mayo de 1899. Con este poema se inicia la que podríamos denominar su poesía cristológica, cuya culminación tiene lugar en ese magno cuerpo sinfónico titulado "El Cristo de Velázquez". El valle de Cabrera, en Salamanca, rodea-

[20] Véase el ensayo "El Cristo español", recogido en "Mi religión y otros ensayos". Ensayos II, pp. 387 a 391. (Aguilar, Madrid, 1945.)

do de medievales encinas, visitado por toscos campesinos que intuyen poderoso consuelo irradiando de la figura de piedra clavada sobre un leño, muriendo y viviendo eternamente en la inmóvil gravedad granítica. Vamos a efectuar una síntesis en prosa del mismo, aun a riesgo de que se evaporen algunas de sus esencias poéticas: ¡Solitario y austero retiro del valle, bendita sea tu soledad, nadando en el mar de encinas de hoja oscura cuyos límites se pierden en el horizonte! ¡Quién me diera, libre del tiempo, descansar bajo estos árboles graves esperando la muerte! Aquí, el morir debe ser como un dulce derretirse en el río que fluye hacia el mar eterno; un retorno callado a la fuente del ser. Están las hojas suspensas bajo el misterio y el silencio es voz de Eternidad. Mana tristeza de la luz cernida por el ramaje, y en el centro de todo, la capilla que contiene al Cristo, torpe bosquejo de carne tosca, amasada con sudor y trabajo en molde de piedra y tierra duras. Su fealdad y grosería recoge el fruto vicioso que sembraron los hombres. Es un Cristo amasado con penas. Del leño a que sus brazos están clavados prenden cintas, *ex votos*, sencillas pinturas tan toscas como el Cristo, pero expresivas de fe. ¡Cuántos llevaron sus ofrendas con el corazón henchido de congojas a este Cristo humilde de piedra y madera, y diluyeron sus dolores en llanto! ¡Cuántos, al ser mirados por la mirada hierática de la imagen, sintiéronse tornar al sueño de la vida y regresaron con la retina ocupada por la imagen del tosco Cristo y sus brazos tendidos, pensando que el Amor era lo que le retenía en la tierra, adonde había bajado, para abrazarse, también con Amor, a la naturaleza y a la condición humana!

El Cristo de la Colegiata

Otro es el Cristo de la Colegiata yaciendo entre las ruinas del viejo templo románico abandonado ya para el rito, con su cúpula batida por los murciélagos. No arden ya cirios ni resuenan plegarias en sus naves.

Solitario en oscuro rincón, Cristo lívido, hállase también solo, terriblemente solo, sin almas postradas a sus plantas como antaño. De las bóvedas gotean historias antiguas, hijas del milenio, cargadas de congoja apocalíptica. Historias de tiempos en que el alma se sentía prisionera de la carne y temblaba ante la muerte por afán de sentirse poseída por ella. Un silencio de piedra cubre todo y el Cristo solitario, prisionero en aquel interior abandonado por los hombres, se aburre oyendo el piar lejano de las golondrinas y el castañeteo de las cigüeñas. Fuera, donde no alcanzan a ver los ojos del Cristo crucificado, bajo un sol vivificante, se redondea el ábside con un manto de hierba y la vida animal pone sus crías.

El Cristo yacente de Santa Clara

Un tercer Cristo español y unamuniano es el Cristo yacente de Santa Clara, en la Iglesia de la Cruz en Palencia. El intenso dramatismo de este poema, donde el Dios-hombre alcanza su máxima terreidad, sirve de contrapunto al Cristo de Velázquez. En el viejo convento de las hermanas franciscas, las vírgenes madres cunan, como a un niño, a Cristo yacente:

> Este Cristo inmortal como la muerte no resucita; ¿para qué?, no espera sino la muerte misma. De su boca entreabierta, negra como el misterio indescifrable, fluye hacia la nada, a la que nunca llega, disolvimiento. Porque este Cristo de mi tierra es tierra. Dormir, dormir, dormir... es el descanso de la fatiga eterna, y del trabajo de vivir que mata, es la trágica siesta. No la quietud de paz en el ensueño, sino profunda inercia, y cual doliente humanidad, en la sima de sus entrañas negras, en silencio montones de gusanos le verbenean.
>
> Cristo que, siendo polvo, al polvo ha vuelto. Cristo que, pues que duerme, nada espera. Del polvo prehumano con que luego nuestro Padre del cielo a Adán hiciera, se nos formó este Cristo trashumano, sin más cruz que la tierra. Del polvo eterno de antes de la vida se hizo este Cristo, tierra de después de la muerte, porque este Cristo de mi tierra es tierra.
>
> No hay nada más eterno que la muerte; todo se acaba —dice a nuestras penas—. No es mi sueño la vida; todo no es más que tierra. Todo no es sino nada, nada, nada... y hedionda

nada que al soñarla apesta. Es lo que dice el Cristo pesadilla; porque este Cristo de mi tierra es tierra.

Cierra los dulces ojos con que el otro desnudó el corazón a Magdalena, y hacia dentro de sí mirando, ciego, ve las negruras de su gusanera.

Este Cristo cadáver, que como tal no piensa, libre está del dolor del pensamiento, de la congoja atroz que allá en la huerta del olivar, al otro —con el alma colmada de tristeza— le hizo pedir al Padre que le ahorrara el cáliz de la pena. Cuajarones de sangre sus cabellos prenden, cuajada sangre negra, que en el Calvario le regó la carne, pero esa sangre no es ya sino tierra. Grumos de sangre del dolor del cuerpo, grumos de sangre seca. Mas del sudor los densos goterones —de aquel sudor de angustia de la recia batalla del espíritu, de aquel sudor conque la seca tierra regó—, de aquellos densos goterones, rastro alguno le queda. Evaporóse aquel sudor llevando el dolor de pensar a las esferas en que sufriendo el pobre pensamiento, buscando a Dios sin encontrarlo, vuela. ¿Y cómo ha de dolerle el pensamiento si es sólo carne muerta, mojama recostrada con la sangre, cuajada sangre negra? Ese dolor espíritu no habita en carne, sangre y tierra.

No es este Cristo el Verbo que encarnara en carne vividera. Este Cristo es la Gana, que se ha enterrado en tierra; la pura voluntad que se destruye muriendo en la materia: una escurraja de hombre troglodítico con la desnuda voluntad, que, ciega, escapando a la vida se eterniza hecha tierra.

Este Cristo español que no ha vivido, negro como el mantillo de la tierra, yace cual la llanura, horizontal, tendido, sin alma y sin espera, con los ojos cerrados cara al cielo avaro en lluvia y que los panes quema. Y aún con sus negros pies de garra de águila querer parece aprisionar la tierra.

La piedad popular ve que las uñas y el cabello le medran, de la vida lo córneo, lo duro, supersticiones secas, lo que araña y aquello de que se ase la segada cabeza.

La piedad maternal de aquellas pobres hijas de Santa Clara le cubriera con faldillas de blanca seda y oro las hediondas vergüenzas, aunque el zurrón de huesos y de podre no es ni varón ni hembra; que este Cristo español sin sexo alguno, más allá yace de esa diferencia que es el trágico nudo de la historia, pues este Cristo de mi tierra es tierra. ¡Oh Cristo precristiano y postcristiano, Cristo todo materia, Cristo árida carroña recostrada con cuajarones de la sangre seca, el Cristo de mi pueblo es este Cristo: carne y sangre hechos tierra, tierra, tierra.

Y las pobres franciscas del convento en que la Virgen madre fué tornera —la Virgen toda cielo y toda vida. sin pasar por la muerte al cielo vuelta—, cunan la muerte del terrible Cristo que no despertará sobre la tierra porque él, el Cristo de mi tierra, es sólo tierra, tierra, tierra... carne que no palpi-

ta, tierra, tierra, tierra... cuajarones de sangre que no fluye, tierra, tierra, tierra, tierra.

Y tú, Cristo del cielo, redímenos el Cristo de la tierra.

El Cristo de Velázquez

Todos los Cristos españoles se subliman en éste. El pincel de Don Diego Velázquez fué vara mágica que convirtió en carne de arte al Dios-hombre y por medio de su encarnadura —dice Unamuno— habla, con líneas y colores, de su fe, el trágico pueblo español. En verdad, Unamuno ve al Cristo de Velázquez como un auto sacramental supremo que nos enfrenta con la muerte, y se reviste de sus más sutiles intuiciones poéticas para develar gradualmente el contenido misterioso de un cuadro que es pura y blanca luz proyectada sobre un fondo de pura sombra: el ser proyectándose sobre el hombre desde la perspectiva de la nada.

Blanco tu cuerpo está como el espejo
del padre de la luz, del sol vivífico;
blanco tu cuerpo al modo de la luna
que muerta ronda en torno de su madre
nuestra cansada vagabunda tierra;
blanco tu cuerpo está como la hostia
del cielo de la noche soberana,
de ese cielo tan negro como el velo
de tu abundosa cabellera negra
de nazareno...

Así comienza la gran sinfonía: Cristo es el único hombre que sucumbió de pleno grado a la muerte. Con su gesto vivificó la muerte convirtiéndola en madre y amparo. Desde la altura de su muerte, este hombre sin sangre, este "hombre blanco", vela el sueño de la tierra. Y su lumbre suave nos guía en la noche del mundo ungiéndonos con la esperanza de un día eterno. Como hacia la luna, en estrellada y oscura noche, conviértense hacia Cristo las miradas de los hombres desde la oscura noche de la vida. Éste es el hombre. Su cuerpo es el Evangelio. Los dioses olímpicos se dieron al hombre en pasto de hermosura, pero

Cristo se dió en pasto de dolor. A su vez, la humanidad le dió a luz ante Dios, como testimonio de la medida del dolor humano. Por eso Cristo es el hombre, la Razón, la Norma, la Verdad y la Vida.

Todo el largo poema —ochenta y ocho estrofas de irregular número de versos blancos— se desenvuelve como una letanía mística, inspirada sin duda, en cuanto a su organización interior, en los famosos "Nombres de Cristo" de Fray Luis de León. Cristo es interpretado como símbolo y como hombre, y son interpretados asimismo, en su significación mística, todos los elementos que integran la totalidad del Calvario. Nada carece de sentido y opera en función representativa de la muerte de Cristo y su lección para los hombres. Es difícil desarticular un fragmento del largo poema suficiente a dar idea del rigor poético, trabazón ideológica, ritmo y movimiento de la totalidad. Hay en él una lección evidente de los místicos españoles del siglo XVI, tan frecuentados por Unamuno, y un trasfondo poderoso de lecturas bíblicas. San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Fray Jerónimo de Sigüenza, Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, los *Salmos* de David, el *Cantar de los Cantares* de Salomón, los libros de los Profetas, dan materiales para un entramado personal de ideas y comentarios al famoso cuadro que pintó Velázquez para las monjas de San Plácido. Veamos algunos títulos de estrofas: glosa de nombres simbólicos aplicados a Cristo, y de cuyo símbolo se desprende una meditación, tales como Alba (I.XII), Rosa (I.XIII) Arroyo-fuente (I.XIV), Nube-Música (I.XV), Cordero (I.XVI), Lino (I. XIX), Águila (I.XX), León (I.XXII), Toro (I. XXIII), Puerta (I.XXV), Espada (I.XXVII), Paloma (I.XXIX), Fuego (II.IV), etc. Episodios del drama fundamentales para su interpretación trascendente: Soledad (I.II), Tormenta (II.X), Coronación (II. III), Rotulación (I.III), Enclavamiento (II.XXXVII), etc. Análisis de los elementos integrantes del cuerpo de Cristo: Cabeza (III.III), Melena (III.IV), Frente

(III.V), Ojos (III.VII), Osamenta (III.XV), Dedo Índice de la diestra (III.XXI), etc. Cada una de estas estrofas es un diálogo entre Cristo y Unamuno, donde el último interroga y se responde desprendiendo la respuesta de su personal Cristo velazqueño. Imágenes, metáforas, símbolos, paráfrasis, son utilizados en abundancia superior al resto de su poesía para este juego de preguntas y respuestas. Hay una diferencia entre este Cristo y los demás cristos unamunianos, pues Unamuno halla ahora la presencia plena, absoluta, redonda, de la muerte, irradiando su misterio ya trashumano, en la raya misteriosa del allá que tanto le atormenta, pero sin alcanzar la total seguridad de su significado. Quizá el secreto, no racionalizado pero sí adivinado por el pintor, consistió en esa simplicidad de elementos fronterizos entre la materia y el espíritu que utilizó para su pintura: los mate, los negros y los siena oscuros; "increada luz que nunca muere", a la que se refiere Unamuno en uno de los últimos versos del poema, revelando con ello su preocupación por esta alquimia de color. Entre el Cristo todo tierra que yace en el Convento de Santa Clara de Palencia y el Cristo velazqueño encontramos la siguente diferencia: el primero representa la humanidad del hombre en Cristo, el primer tránsito hacia la trascendencia religiosa; el segundo es ya la conciencia trascendida, arrobada por la cercanía de Dios. En el vaivén agónico unamuniano, ambos polos se sitúan sobre la duda que quiere creer y crear a Cristo como Hombre-Dios y sobre la fe que, ya creado y creído el Dios-Hombre, trata de no perder contacto con su esencia humana.

Señor, que cuando al fin vaya perdido
a salir de esta noche tenebrosa
en que soñando el corazón se acorcha,
me entre en el claro día que no acaba,
fijos mis ojos de tu blanco cuerpo,
Hijo del Hombre, Humanidad completa,
en la increada luz que nunca muere;
mis ojos fijos en tus ojos. Cristo,
mi mirada anegada en Ti, Señor.

VII

EL TEMA DEL OTRO. LA CONDICIÓN HUMANA

Carácter ontológico del tema

Los temas de la *soledad* y del *otro;* de las relaciones interhumanas; de lo característico en el hombre no como naturaleza sino como condición, son también preocupaciones del filosofar existencial y uno de sus logros más originales. Hasta hoy, en que aparecen en primer plano, la filosofía les tuvo relegados al olvido. Heidegger, Jaspers, Marcel y Sartre les han dado carácter ontológico y ya no es posible filosofar sin tener en cuenta estos importantes existenciales que condicionan buena parte de la metafísica.

Precursores en el tratamiento de tales temas, cuando sólo eran objeto de preocupación para psicólogos y sociólogos, fueron Kierkegaard, Nietzsche y Unamuno. No hay, por tanto, en ellos, más que aciertos intuitivos, problematización, pero no sistematización de pensamiento. Desde el doble campo de la psicología y la sociología se habían conseguido establecer las interrelaciones sociales y los tipos de comunicación objetiva entre los hombres, pero quedaba en el misterio este orden singular de relación ontológica que consiste en la comunicación interpersonal subjetiva, en el contacto directo del yo al tú y en la extraña operación de enajenamiento y a la vez de ensimismamiento que tal contacto produce. La crítica existencial parte, por supuesto, de los logros sociológicos y psicológicos para situar el problema dentro de territorio filosófico, pero lo hace destacando el peligro de falsificación radical de la vida que trae consigo el considerar a toda relación interhumana como relación colectiva, impersonal o de organización. La experiencia demuestra, por el contrario, la presencia de una honda tonalidad

afectiva en nuestro contacto con el otro. "Toda comunidad vuelve común", decía Nietzsche, y recomendaba reservarse, preservarse, aislarse como regla de vida. Lo que Nietzsche sentía no era repugnancia por la cercanía del otro, sino más bien repugnancia por la decepción que provocaba en él la ausencia total del otro, la imposibilidad de legítima comunicación a pesar de todos los esfuerzos. También en Kierkegaard encontramos reglas para preservar lo que denomina la "separación" y el "secreto" cuando la comunicación directa fracasa por ser una comunicación no de experiencias vivas, sino de contenidos ya petrificados. De hecho, las convenciones sociales son formas de comunicación desprovistas de interioridad; meras fórmulas. Para Kierkegaard, de existente a existente no hay otra comunicación que la indirecta, por signos y ejemplos que arrastran. Los existencialistas cristianos aceptan la lección de Kierkegaard; hay en efecto entre los existentes abismos de incomunicación, pero la vida en soledad del cristiano legítimo se compensa por el hecho de que tras ella se halla un horizonte eterno de comprensión en Dios y de reconciliación de soledades en la comunidad final. En cambio, los pensadores existencialistas más representativos rechazan la posibilidad de una comunicación cordial y absoluta con los "otros"; sitúan al hombre en irrenunciable soledad y fijan la comunicación como una circunstancia límite que convierte a toda forma comunicante en conflicto o servidumbre entre los hombres. De todos modos, unas y otras fórmulas carecen de optimismo desde una perspectiva de comunidad social.

Para Heidegger, el *Sein* (el ser) es siempre *mit-sein* (ser con otro), pero sometido a la forzosidad del "con" al estilo de los presidiarios o de los galeotes que conviven en una fatiga, una rutina, una liberación de sentencia comunes sin que, en sus intimidades radicales, se produzcan por este hecho mecánico y objetivo interrelaciones cordiales. Sartre, siguiendo el punto de vista heideggeriano, es quizá, de todos los

filósofos existencialistas, quien más ha profundizado en el problema. Dediquemos, por ello, alguna atención a su análisis. Para J. P. Sartre, "el otro" no es un cuerpo situado delante de "mí", entre otros cuerpos u objetos; tampoco es una simple representación de otro dada en mí. En ambos casos, la situación de exterioridad suprime la relación entre el yo y el tú, quedando por consiguiente fuera la experiencia original, ya que entre objeto y sujeto no hay medida común. Invirtiendo la actitud tradicional respecto a la percepción del otro, "aquel a quien yo veo", Sartre nos ofrece una primera toma de contacto con el "aquel que me ve". Yo veo al "otro objeto", pero al mismo tiempo soy visto por el "otro-sujeto" como un objeto. Al ser visto como objeto y caer en la nada mi conciencia, percibo la presencia de esta tonalidad afectiva (del "ser-visto-por"), sintiéndome atravesado por la vergüenza, la timidez, el azoramiento, etc. El otro —dice Sartre— se convierte de pronto en "un sistema ligado de experiencias fuera de mi alcance, en el cual yo vivo como un objeto entre otros". Estoy visto, desposeído, desnudado, hecho, "robado" por el otro. Porque, ¿qué sucede al entrar el otro en "mi universo" solitario? Pues sucede que este universo es perforado, roto, desintegrado; huye hacia el otro, y este grave estrago en mi soledad me vacía de algo sustancial: me vacía de libertad, aprisionándome y comprometiéndome en una experiencia ajena. Prácticamente mi "ser-para-sí" se convierte en el "ser-para-otro". La experiencia máxima de esta condenación por el otro se da en la muerte, ya que la muerte, al tornarme en muerto, me constituye definitivamente como un "ser-para-otro", ante la mirada de los demás supervivientes.

Pero inmediatamente se produce la respuesta. Voy a tratar de recuperar mi libertad, ¿cómo? Pues devolviendo la operación aprehensora y fijante a que se me somete al "fijar-al-otro-como-objeto". Diversos procedimientos se dan para ello, y uno de los principales es "el amor". El amor, para Sartre, sea erótico,

familiar, simplemente humanitario, es una búsqueda de posesión de la libertad del otro. El "otro-objeto" no despierta el amor; quien despierta es el "otro-sujeto". Se trata de una garantía de pervivencia, de seguridad y acaso de desquite, pero nunca una reconciliación o una entrega. Segundo procedimiento defensivo es el de la "indiferencia"; es decir, ausentar al otro por un proceso imaginario del mundo propio; ignorarle o bien aceptar su presencia distraído, como objeto. Tercer procedimiento es la "posesión sexual", con sus derivados sádico-masoquistas. Ninguno de ellos resuelve la antítesis sujeto-objeto y siempre, en última instancia, queda la incomunicación radical.

Para Max Scheler y Gabriel Marcel, la comunicación entre sujetos, la entrada en contacto "con-el-otro" es un intento de colaboración común en la consecución de la libertad existencial. Se trata de que el otro no sea un límite del yo, sino lo que origina la conciencia personal. En el tú nos descubrimos al convertirse en "nosotros" (tú y yo, conjuntamente). Este contacto trata de formular un universo de experiencias condenado, sin embargo, al fracaso cuando trata de ser algo más que aspiración. Jaspers considera que este tipo de comunicación en el nosotros no puede ir más allá de las comunicaciones objetivas —en torno a relaciones económicas, sociales, políticas, etc., entre hombres— pero fracasa en las comunicaciones existenciales, porque la comunicación existencial es una situación límite. Lo más que se puede conseguir son fragmentos de comunicación como si en la noche de la existencia brillasen acá y allá, simultáneamente, luces que se corresponden. Tal comunicación se establece por medio del lenguaje de las cifras.

Estas apuntaciones alrededor de un tema tan henchido de interés, ya que sobre el mismo descansa la posibilidad de construir una moral existencial, nos permitirán mejor acercarnos a los datos fragmentarios que aporta el análisis del tema de la "sociedad" y la "alterutralidad" de Unamuno.

El "tema de la soledad" en Unamuno

Soledad y comunicación son las dos grandes vertientes por donde se desliza Unamuno hasta el "tema del otro". Podríamos decir que se trata de dos subtemas cuya complementación nos sitúa ante el punto de vista unamuniano con referencia a este existencial. A cada uno de ellos le ha dedicado un ensayo, tan rico de anticipaciones y estímulos, que debieran reputarse clásicos dentro de la literatura correspondiente a los precursores del existencialismo. Éstos son el titulado *Soledad* (1905) y *El secreto de la vida* (1906). Vamos a tratar de llevar a cabo una síntesis del pensamiento en ambos contenido. poniéndoles en relación con las constantes del pensamiento existencialista.

La relación entre el "yo" y el "otro" es para Unamuno una dramática relación de ambivalencia. El hombre se comunica consigo mismo, en una comunicación profunda cuando pasa por el tamiz crítico del "nosotros" (tema scheleriano), pero, a su vez, sabe el gran riesgo que corre al comunicar su intimidad radical, porque la puesta a flor de superficie de la misma equivale al peligro de su trivialización ("toda comunidad vuelve común": Nietzsche). Así, el hombre se halla en constante operación de alejamiento y de llamada del otro —dialéctica agónica— huyéndole y buscándole: "Si huyo tanto de él es, no lo dudes, por lo mucho que le quiero." La forma de comunicación tiene lugar por medio del contacto directo, la mirada, pero apenas el yo se siente mirado se siente intimidado, avergonzado en su intimidad, convertido en objeto al servicio del otro. Y sobreviene el afán de resistencia que consiste en apagar y enmudecer al otro, lo que conlleva la inmediata pérdida de comunicación. Pero de la soledad que sobreviene, se yergue inmediatamente una presencia irreal del otro, purificada por la ausencia y la distancia. Ha dejado el contacto su fruto; la soledad se ha fecundado en el momento del "nosotros" y vuelve a sentir el ansia de la comu-

nicación, la cual pasará de nuevo por el mismo trance: contacto, repelencia, fecundación y nuevo contacto. De aquí la dialéctica agónica mencionada que se resuelve en un dinámico peloteo del yo al otro, constituyendo el nosotros; del nosotros al yo de nuevo y del yo al otro para constituir el nosotros otra vez. "Si huyo tanto de él es, no lo dudes, por lo mucho que le quiero. Huyo de él buscándole. Cuando le tengo junto a mí, y veo su mirada y oigo sus palabras, quisiera apagarle aquélla y volverle mudo para siempre; pero luego, cuando me aparto de él y me encuentro a solas conmigo mismo, veo aparecer en los abismos tenebrosos de mi conciencia dos temblorosas luces... y oigo en mi silencio unos rumores lejanos y apagados. Son sus ojos y sus palabras purificados por la distancia y la mudez. Y he aquí por qué huyo de él para buscarle, y cómo le evito porque le quiero."[1]

El ejercicio dramático de la comunicación, para ser auténtico y no trivial (objetivo, diría Jaspers: contacto social, político, etc.), requiere previamente "una soledad". Conseguida esta soledad radical, en cuya intimidad aflora la grave problemática de la existencia, la comunicación ha de hacerse desde su abismo: de otro modo no es válida. "Sólo en la soledad nos encontramos; y al encontrarnos, encontramos en nosotros a todos nuestros hermanos en soledad. La soledad nos une tanto cuanto la sociedad nos separa."[2] El primer tipo de diálogo existencial que se da en el hombre es un diálogo solitario, entablado consigo mismo; un monodiálogo o autodiálogo. Lo que generalmente se conoce por diálogo dentro de los tipos de comunicación trivial, no son más que pausas en el monólogo existencial. "Casi todos los que pasan por diálogos, cuando son vivos y nos dejan un recuerdo imperecedero, no son sino monólogos entreverados; interrumpes de cuando en cuando tu monólogo para que tu interlocutor reanude el suyo; y cuando él, de

[1] "Soledad", *Ensayos*, I, p. 681; Aguilar, Madrid, 1945.
[2] *Ibid.*, p. 682.

vez en cuando interrumpe el suyo, reanudas el tuyo tú."[3]

La soledad preserva a nuestra existencia de ser violada por los demás y a la vez mantiene en fértil estado de "disposición" para ser fecundado, lo que Unamuno denomina el "secreto de la vida". Este secreto es inefable y nunca se alcanza, como hemos visto, en su intimidad fundamental por ninguna forma de comunicación. Para Unamuno este "secreto-raíz" del que se desprenden las diversas tomas de posición frente al mundo, que perfilan la intraspasable personalidad de cada cual, es "el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del Universo entero sin que el Universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo y seguir yo siendo a la vez en otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios".[4] Se trata, pues, del salto ontológico que hace del hombre esa criatura problemática y agónica perfilada al curso de los capítulos anteriores. La presencia de este secreto, al que Unamuno denomina también "misterio", cuando es consciente en el hombre, da a su soledad el carácter de auténtica. Las existencias triviales o inauténticas son aquellas que llevan latente el secreto, sin develarlo nunca ante la conciencia. Hay, sin embargo, un instante inesperado en que el secreto aflora sin que podamos determinar por qué, y este aparecer produce la caída en la angustia. "El misterio parece estar en nosotros a las veces como dormido o entumecido; no lo sentimos. Pero de pronto, y sin que siempre podamos determinar por qué, se nos despierta, parece que se irrita y nos duele y hasta nos enfebrece y espolea al galope a nuestro pobre corazón... El misterio es para cada uno de nosotros un secreto. Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más

[3] *Ibid.*, p. 683.
[4] "El secreto de la vida", *Ensayos*, I, p. 830; Aguilar, Madrid, 1945.

hondamente cuanto más quiera a cada hombre; es decir, cuanto más hombre le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación. Los poco atribulados tienen el secreto de su vida muy a flor de tierra y corre riesgo de no prender bien en ella y no echar raíces."[5] Esa difícil operación, consistente en tomar conciencia del salto ontológico, es necesario efectuarla en soledad; todo intento de comunicar u objetivar el salto está viciado de inautenticidad, porque la comunicación es siempre imperfecta.

Las formas de comunicación

Tratamos, sin embargo, de comunicarnos, de llevar al "mundo visible y ruidoso en que nos agitamos" ese otro mundo "silencioso en que reposamos". Para Unamuno, las cuatro formas principales de comunicación son: el amor, la caridad invasora, la imposición y el oficio civil.[6] Las cuatro son formas auténticas. Otra forma, ésta inauténtica aunque peligrosa, porque aparece siempre la primera y a veces vela su falsedad, es la comunicación por medio del lenguaje. Su inautenticidad consiste en el hecho de que el lenguaje es un producto civil, social y, por tanto, objetivo; puede ser utilizado por todos, y en su comunidad de uso radica la imposibilidad de expresar por su medio lo inefable. "El lenguaje de que me sirvo para vestir mis sentimientos es el lenguaje de la sociedad en que vivo, es el lenguaje de aquellos a quienes me dirijo; las imágenes mismas, los conceptos en que me vierto, son las imágenes y conceptos de quienes me oyen, pero la savia vivificante que sube desde mis raíces, esa savia que no se ve, *ésa es mía*."[7] Unamuno destaca "el extraño espectáculo de dos personas que hablan exponiendo cada una de ellas su opinión y tratando a la

[5] *Ibid.*, p. 819.

[6] Véase, para un más extenso análisis de estas formas de comunicación, además de los dos ensayos mencionados: "Soledad" y "El secreto de la vida", el cap. XI de *Del sentimiento trágico de la vida* (cap. XI: El problema moral).

[7] "El secreto de la vida", *Ensayos*, I, p. 821; Aguilar, Madrid, 1945.

vez, con sus miradas y sus silencios, de sorprenderse las almas. Hablar es una forma de ocultar el auténtico pensamiento. El ritmo del habla y el ritmo de la vida son diferentes aunque simultáneos. "No puedo oír hablar a un hombre con otro, y menos aún ante una muchedumbre. Quisiera oírle a solas; cuando se habla a sí mismo." [8]

La comunicación por medio del amor ya la hemos analizado.[9] El amor sexual significa un intento de sujeción del otro a fin de hacerle copartícipe en la operación personalísima de trascender de la muerte por medio de la perpetuación de la carne. El amor en el dolor aparece cuando el sufrimiento común, por la pérdida irreparable de un común carnal, lleva a los individuos así comunicados a sentir conjuntamente el desgarramiento. La caridad invasora es una forma de comunicación que consiste en hacer entrar el espíritu propio, por donativo, en los demás espíritus y darles con esta limosna el problema propio, la inquietud propia, la zozobra y el tormento. Una forma extrema de esta caridad es la imposición o dominio. Dominar al prójimo es querer que sea como uno mismo y tratar de ser, a la vez, él. El esfuerzo por imponerse y la caridad invasora son el resultado de la difícil accesibilidad del hombre a la comunicación existencial. Esta impenetrabilidad que hace de cada conciencia un cuerpo sólido es comparada por Unamuno al dermatoesqueleto de los crustáceos, huesos por fuera y carne por dentro. "Es muy triste eso de que tengamos que comunicarnos no más que en toque, a lo sumo en roce, y a través de los duros caparazones que nos aíslan los unos de los otros... Y he aquí por qué creo que es menester agitar y sacudir y zarandear a los hombres y lanzarlos los unos contra los otros, para ver si de tal modo se les rompen las costras en el choque mutuo." [10] La caridad invasora y su forma extre-

[8] "Soledad". *Ensayos*, I, p. 686; Aguilar, Madrid, 1945.

[9] Véase cap. v: "De la *mediatatio mortis* a la inmortalidad del alma", en su parágrafo "El amor, puerta de salida".

[10] "Soledad", *Ensayos*, I, p. 689; Aguilar, Madrid, 1945.

ma de imposición al otro nada tienen que ver con lo que Unamuno denomina la caridad compadecida. En la caridad compadecida, forma trivial de la caridad, la comunicación no tiene lugar porque el otro, al sentirse herido en su costra y por consiguiente en peligro de posesión, rechaza al poseyente y no espera ser liberado. El oficio civil es una forma de comunicación fronteriza con la comunicación objetiva, que corre también el riesgo de trivializarse e inutilizarse. Consiste en entregar al otro una posibilidad de comunión en la tarea que expresa, para ambos, la vocación creadora. El oficio civil es uno de los proyectos de vida del individuo y tiene, cuando es auténtico, un carácter religioso y por consecuencia trascendente. Equivale a un sacerdocio cuando es ejercido sinceramente. La comunicación entre artistas, poetas, filósofos, inclusive científicos, se produce más fácilmente por el oficio que por el amor, la caridad o la imposición.

La condición humana

Todas las novelas de Unamuno son novelas de la condición humana y es sobre esta óntica existencial que se levantan sus especulaciones metafísicas. Volvemos de nuevo a referirnos al apartado "La novela como método de conocimiento" (cap. III), donde, al hablar de este método de conocimiento y expresión, dije lo siguiente: "Se trata de un instrumento de exploración previo a cualquier actitud metafísica; un formulador de problemática... En todas las novelas de Unamuno asistimos a la gestación de un existencial o al desarrollo de un tema de la condición humana, [y en ellas] aparece la realidad del hombre en su inmediata mismidad, desprovista de las falsificaciones con que la velan otras realidades no humanas, las realidades de las cosas... ofreciendo con ello, de primera mano, un primer estrato para la meditación ontológica."

En el prólogo a sus *Tres novelas ejemplares* encontramos un intento de definición unamuniana de la condición del hombre, típicamente existencialista: "Todo hombre lleva dentro de sí las siete virtudes y sus siete opuestos vicios capitales, es orgulloso y humilde, glotón y sobrio, rijoso y casto, envidioso y caritativo, avaro y liberal, perezoso y diligente, iracundo y sufrido. Y saca de sí mismo lo mismo al tirano que al esclavo, al criminal que al santo, a Caín que a Abel."

Esta existencia individual que le atormenta, irreductible y concreta en su existir, sobre la cual actúan inextricablemente mezcladas la razón y la fe, la esperanza y la desesperación, la duda y la certidumbre junto a los denominados "pecados capitales" por la escatología cristiana, es el objeto constante y obsesivo de su filosofar y su vivir. ¿Cómo puede extrañar que, en su búsqueda de soluciones, uno de los instrumentos utilizados sea la literatura de imaginación, donde se pueden crear hombres y dirigir sus vidas hacia los más diversos y enconados experimentos y destinos? Los personajes de las novelas unamunianas encarnan su idea del hombre sin disimulo ni retórica conforme corresponde al experimento que efectúa. Unamuno está siempre lejos de la literatura en cuanto lujo del pensamiento. Armaduras de huesos, parcos de lenguaje, desprovistos de paisajes y de adornos, nacen y viven en la mente de su creador sólo para apurar hasta el fondo la angustia del vivir en todas sus variables formas. De aquí el que todas las novelas de Unamuno, a pesar de sus desesperadas apelaciones a un orden superior más luminoso, ofrezcan cierta tenebrosidad visceral de la que nos hablan —a pesar de su castidad en el uso del idioma y las formas estilísticas, que en otros novelistas son, por sí solas, llamamiento a la víscera— esos personajes *terre a terre*, desamparados y retorcidos; los vientres de mujer que piden ser fecundados; la inevitable pornografía de ciertas pasiones íntimas (por ejemplo, su constante

líbido maternal); la angustia de las entrañas estériles; el olor a placenta de ciertas de sus mujeres; o, por contraste, la blanda y asexuada calidad de algunos de sus varones (sus "michinos", sus "abejas machos", sus pasivos ayuntadores de *mantis religiosas*). Todo lo que es, en suma, elemento primario del existir.

Abel Sánchez o la envidia

Por ejemplo, en *Abel Sánchez*, la vida aparece sometida a una pasión fundamental: la envidia. El hombre es esencialmente envidioso, y esta fuerza primaria alimenta la sangre, en el subsuelo de la vida; enyuga las demás pasiones y esclaviza el intelecto. Acompaña al ser humano desde la bruma del pecado original y toma forma a través de su primer mito cósmico: el de Caín y Abel. De la envidia se nutren, a su vez, el odio y el amor como dos polarizaciones de un mismo sentimiento y parte una cadena de reflejos entre los que se cuentan como principales la mentira, el envilecimiento voluntario y la sublimación hipócrita de los impulsos sexuales. Se envidia fraternalmente, con calor de hermano, al prójimo, como Caín a Abel y Abel a Caín; como Joaquín Monegro a Abel Sánchez. En el prólogo de la novela, Unamuno anuncia su propósito de extraer del silencio convencional una fuerza existencial de las más esenciales, pese al desplacer que produzca. "El público no gusta que se llegue con el escalpelo a las hediondas simas del alma y que se haga saltar pus." En este caso se trata de examinar un precepto, no evangélico sino humano, precisamente al que ha dado lugar, por contrapartida, casi toda la moral cristiana y cuya definición es la siguiente: "Odia a tu prójimo como a ti mismo" ("Porque he vivido odiándome; porque aquí todos vivimos odiándonos", escribe en su "diario" el protagonista, Joaquín-Caín). Precepto humano consecuencia a su vez de la condición humana multiplicada en experiencias, grandes y

diminutas hasta lo infinito.[11] Nos hallamos, por consiguiente, ante una actualización del mito bíblico; de esa inicial salida a escena, desde la noche milenaria, simultáneamente con la cual los hijos del primer hombre pagaron su primer diezmo. Unamuno, discípulo de Kierkegaard, no podía desdeñar la sugestión simbólica.

Joaquín Monegro lucha constantemente contra su condición. La agonía en que vive no exenta de voluptuosidad, a través de una sucesiva acumulación de propósitos de enmienda y contricciones superadas a su vez por recaídas, testimonia la ineluctabilidad de las fuerzas oscuras y el halo de placentera angustia que su determinismo produce. Lo heredado se hereda. Biografía de una desesperación vibrante, cuya negrura se atempera por la presencia de Abel, hecho de pasta para ser envidiado y odiado a la vez; redondo y encogido en su indiferencia egoísta como un gran caracol prediluviano. Abel justifica la envidia y salva a Caín dándole rango humano. Por eso, Joaquín Monegro muere "en olor de libertad", envidiando y odiando. La familia, sobrecogida, escucha su última confesión. Y después, a seguir por su parte, irremediablemente, con la envidia a cuestas, repartida de modo proporcional entre caínes y abeles.

"Empecé a odiar a Abel con toda la fuerza de mi alma —nos confidencia Joaquín Monegro en sus *Confesiones*— y a proponerme a la vez ocultar ese odio, abonarlo, criarlo, cuidarlo en lo recóndito de las entrañas de mi alma. ¿Odio? Aún no quería darle ese nombre, ni quería reconocer que nací, predestinado, con su masa y su semilla." Y más adelante: "El

[11] En una entrevista concedida por J. P. Sartre a la revista *Paru*, se manifiesta del siguiente modo: "Se nos reprocha con obstinación, a nosotros, existencialistas, nuestro pesimismo. Se nos juzga en nombre de la común sabiduría. Pero ¿cuál es la idea que propone al hombre esta sabiduría? Ved sus proverbios, sus conceptos, sus fábulas, sus historias. Todo nos muestra al hombre como capaz de lo peor, llevado a lo peor por su naturaleza. ¿Y qué dice la sabiduría de las naciones ante las debilidades, las cobardías, las villanías, las bajezas de los hombres? ¿Nos dice: 'Es repugnante'? Dice: 'Es humano', como si hubiese en el hombre una corrupción esencial, irremediable, que le sirviese de disculpa."

odio a Helena y sobre todo a Abel; porque era odio, odio frío cuyas raíces me llenaban el ánimo, se me había empedernido. No era una mala planta; era un témpano que se me había clavado en el alma; era mi alma toda congelada en aquel odio. Y un hielo tan cristalino que lo veía todo a su través con una claridad perfecta... Y entonces pensé si al morir me moriría con mi odio, si se moriría conmigo o me sobreviviría; pensé si el odio sobrevive a los odiadores, si es algo sustancial y que se transmite; si es el alma, la esencia misma del alma. Y empecé a creer en el Infierno y que la muerte es un ser, es el Demonio, es el Odio hecho persona, es el Dios de alma." Este odio que nace de la envidia, como ésta a su vez explica la condición humana, no es Dios ni Demonio sino simple raíz de la vida. De esa vida que Joaquín Monegro quiso describir en sus *Memorias de un médico viejo* a que alude en una parte de sus *Confesiones* y de las que esperaba fuesen "la mies del saber del mundo"; un compendio de "pasiones, de tristezas y alegrías, hasta de crímenes ocultos que había cosechado en la práctica de su profesión de médico. Un espejo de la vida, pero de las entrañas y de las más negras; una bajada a las simas de la vileza humana, un libro de alta literatura y de filosofía acibarada a la vez, donde pondría toda su alma sin hablar de sí mismo y para desnudar las almas de los otros desnudaría la suya. Y las gentes, al verse así, al desnudo, admirarían primero y quedarían agradecidas después que las desnudó".

Tula o el hambre de maternidad

Unamuno escribe más tarde *La tía Tula*, novela donde la existencia se debate frente a los principios de una moral convencional, tan apretada, que deforma integralmente el alegre y furioso chorro de la vida. "En mi novela *Abel Sánchez* —expresa Unamuno en el prólogo de esta nueva obra— intenté escarbar en ciertos sótanos y escondrijos del corazón, en ciertas cata-

cumbas del alma adonde no gustan descender los más de los mortales. Creen que en esas catacumbas hay muertos a los que mejor es no visitar, y esos muertos, sin embargo, nos gobiernan. Es la herencia de Caín. Y aquí en esta novela, he intentado escarbar en otros sótanos y escondrijos. Y como no ha faltado quien me haya dicho que aquello era inhumano, no faltará quien me lo diga, aunque en otro sentido, de esto. Aquello pareció inhumano por viril, por fraternal; esto parecerá acaso por femenil, por sororio..." En *La tía Tula* Unamuno descubre los últimos velos que ocultan la verdad de esa peligrosa y angustiante pureza, contenida en los principios de una falsa moral sexual, que aniquila en el individuo la responsabilidad de su existencia. Tula es esa rica fuerza primaria, más allá de la razón, nacida en los manantiales del instinto de reproducirse, arbitrario y gratuito pero insoslayable, que acecha y triunfa, milenio tras milenio, en la covada femenina. Una moral racional que teje hipócritamente sus limitaciones, sin dejarse ver como convención social, sino enmascarada con la piel de falsos instintos; sublimaciones y mitos, destruye en Tula las que pudieron ser fuerzas luminosas y frescas: amar, engendrar hijos, abrir impetuosamente las válvulas de su sangre, y convierte su vida en un escondido y doloroso albañal que disimula la práctica de una ejemplar virginidad. Unamuno ofrece el sacrificio de Tula como una ofrenda de sangre sobre un albo mantel. Acompañado de ricas formas rituales, a pesar de todo, el sacrificio se muestra inútil. Al lado de esta labor sediciosa con que el novelista pretende envolver a los torpes, se alza la figura de Tula con todo lo que hay en la hembra de fuerza demiúrgica y creadora. Las hembras fuertes en las creaciones novelescas unamunianas tienen un sabor bíblico y constituyen una especie de orden monástica que las analoga. En la Raquel de *Dos madres* y en Carolina, la primogénita de *El marqués de Lumbría*, se complementa Tula y aparece la clave que nos lleva hasta la comprensión

de su estéril sacrificio. Raquel y Carolina son la variante positiva, donde la existencia reclama sus fueros y vence sobre la convención moral. Asistimos en estas dos breves novelas al devoramiento sistemático de dos hombres por dos hembras en beneficio de su maternidad. Si en alguna ocasión el instinto de reproducirse se proclama con toda su arbitrariedad es en ésta: la presencia de la entraña que se fecunda en un acto gratuito y desprovisto de necesidad o trascendencia nos lleva, en convenio sigiloso con el autor, hasta una de las primeras interrogantes de la vida.

Nada menos que todo un hombre *o la gratuidad de la existencia*

Otro acusado tipo de creación unamuniana es Alejandro Gómez, su indiano protagonista de *Nada menos que todo un hombre*, poderosa individualidad sometida a sus propias leyes, con vocación de domador en un mundo hostil y peligroso que le rodea; escéptico y cínico a la vez; poseído por la soberbia de su origen oscuro y el desdén hacia los demás que fueron incapaces de levantar una obra en el interior del individuo semejante a la suya. Alejandro Gómez es el Robinsón de una isla donde el resto de los humanos no pasan de ser "animalias" al servicio de su perpetua voluntad de "yo". Sin embargo, no obstante la densidad y el dramatismo que rezuma toda la obra, Unamuno ha perdido la ocasión de escribir su mejor novela y quizá una de las mejores contemporáneas, al reducirse a darnos un episodio de la vida de esta criatura singular, violenta y en el fondo profundamente desesperada a pesar de sus ímpetus conquistadores. Sin embargo, basta con el esbozo de novela para comprobar una de las tesis existenciales: la contingencia que actúa sobre la voluntariedad. Alejandro Gómez ha regresado de un lugar de América con una fortuna y un pasado oscuro y tortuoso de humillaciones. Se casa con la bella del lugar por vanidad orgullosa. Siente un odio

mezclado de desprecio por todas las capas sociales, sobre todo por las aristocráticas. Presta dinero y sostiene blasones arruinados para mejor ejercitar su menosprecio. Constantemente pone al descubierto su condición egoísta, violenta y, sin embargo, exenta de ruindad. "Yoísta" esencial, su vocabulario gira alrededor del pronombre posesivo "mi". Este culto al "yo" se hace más impetuoso y expansivo conforme los frenos convencionales y sociales que se oponen a su desarrollo desaparecen. Frente al hombre típicamente existencial, desamparado y angustiado, el "yoísta" unamuniano que es Alejandro Gómez personifica la fuerza de lo volitivo. Todo concurre en apariencia a secundar su éxito, inclusive la gradual conquista del amor de su esposa, quien comenzó sintiendo por él invencible repugnancia. Triunfo del voluntarismo; posibilidad de someter la vida a una mecánica de la voluntad. Y sin embargo, esta arquitectura amasada también con pasión, que convierte al individuo en héroe de su destino, viene abajo irremediablemente aplastada por esa gratuidad del vivir que el voluntarista desafía. La primera fisura se abre cuando Alejandro Gómez descubre que está enamorado de su mujer, lo que anula la utilización del "mi" en un caso concreto. Enamorado que quiere decir enajenado, fuera del "yo". Sucesivas experiencias movidas por la fuerza del *eros* debilitan la coraza y anuncian el derrumbamiento, como esos golpes de agua que minan invisiblemente la resistencia de un dique. Al fin todo hace crisis de manera absurda. La mujer del indiano Gómez se muere. He aquí al voluntarista frente a la arbitrariedad de un ciego destino. El combate se entabla. "No; mi mujer no puede morirse. Antes me moriré yo. ¡A mí, la muerte, que venga!... No, no te morirás; no te puedes morir; no quiero que te mueras." Vana apelación. De la mano del pálido fantasma que nadie reclama ni conoce, viene pletórico de fueros el absurdo de la existencia. La destrucción de Alejandro el voluntarista, "nada menos que todo un hombre", se pro-

duce de modo rápido y brutal, simultáneamente al autodescubrimiento del engaño. Frente al cuerpo exánime de la esposa, a quien llama con palabras que parecen un "susurro de ultramuerte", recurre al suicidio como puerta de escape (nueva ausencia de soluciones religiosas como en *Abel Sánchez*, como en *La Tía Tula*, como en *Niebla*) : "Sintió que no tenía entre sus brazos de atleta más que un despojo. En su alma era noche cerrada y arrecida. Se levantó y quedóse mirando a la yerta y exánime hermosura. Nunca la vió tan espléndida. Parecía bañada por el alba eterna de después de la última noche. Y por encima de aquel recuerdo, en su carne ya fría sintió pasar, como una nube de hielo, su vida toda, aquella vida que ocultó a todos, hasta a sí mismo... Creyó un momento ver sonreír a su mujer y que movía los ojos. Empezó a besarla frenéticamente por si así la resucitaba, a llamarla, a decirle ternezas terribles al oído. Estaba fría..." "Cuando más tarde tuvieron que forzar la puerta de la alcoba mortuoria encontráronle abrazado a su mujer y blanco del último frío desangrado y ensangrentado." Con su muerte, el pesimismo existencial cobraba su rédito, dando a la vez una lección más al voluntarismo racionalista.

La vida inauténtica: Niebla

La contrapartida de Alejandro Gómez es Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*, el hombre "nada menos que toda una sombra". Algunos tipos de las novelas breves de Sartre, los mitómanos y evadidos siempre dispuestos a crear sustitutos y ensueños que les amparen de la crudeza del vivir, recuerdan al personaje unamuniano para quien "la vida es una nebulosa". El que Unamuno escribiera esta novela casi en su juventud (con excepción de *Paz en la guerra*) permite comprender cuanto tiene, más que de solución a una problemática, de punto de partida para su conocimiento. Aún no admitida la realidad existencial, aun-

que intuída, el hombre teme su descubrimiento y la huye. "Caminamos por una selva enmarañada y bravía, sin senderos —piensa el irresoluto Augusto—, y el sendero lo hacemos con los pies conforme caminamos a la ventura." ¿Y si huyésemos de ella? ¿Y si voluntariamente ignorásemos su existencia? Nada mejor que retraerse, para ello, a la neblina del no ser. Pero la experiencia, conforme nos muestra Augusto Pérez, no puede resultar más infortunada. Sin libertad, sin deseos de conquistarla ni comprometerla; renunciando al presente; eludiendo la terrible responsabilidad y al mismo tiempo la grandeza de cada acto propio y espontáneo, la huída por la caverna neblinosa y oscura conduce al suicidio después de haber tratado, vergonzantemente, de llenar el vacío con el algodón de los sueños. La entrevista que tiene lugar, en uno de los últimos capítulos de la novela, entre Unamuno y Augusto, y el diálogo correspondiente entre creador y creatura tratando de justificar la existencia de un sueño común a hombres y cosas, rodeado a su vez por otro ensueño mayor: el de Dios que se sueña a sí mismo, ¿no reduce toda la arquitectura del Universo al absurdo? De aquí el que, como una reacción lógica, las novelas ulteriores de Unamuno eviten aludir a este episodio de *Niebla*, que equivale a una experiencia de carácter radicalmente falsario.

San Manuel Bueno el agónico

En el año 1931, ya en la postrera linde de su madurez, Unamuno escribe la novela *San Manuel Bueno mártir*, donde agota sus últimas contradicciones filosóficas. *San Manuel Bueno* pone al descubierto las raíces, hasta entonces escondidas, de una antigua contienda entre la fuerte corriente existencialista humana y atea que a veces le atosiga y el existencialismo cristiano de Kierkegaard, su maestro. Todo lo que en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* es angustiosa meditación escatológica se convierte en la novela en

humilde experiencia extraída del cotidiano vivir. El sacerdote Don Manuel ha descubierto la terrible verdad de la vida: su soledad y su gratuidad. Sabe que el hombre no es más que una ambulante sombra moviéndose en el vasto perímetro de un mundo hostil y desprovisto de trascendencia. Pero se niega a hacer partícipes de su descubrimiento a los demás. Y para defender su negativa, tan difícil, trata de conciliar dos contrarios: la falta de fe y la necesidad de una fe que salve y ayude al olvido. Una vez más el desgarrado grito evangélico: "Quiero creer. Ayuda, Señor, a mi incredulidad." Don Manuel es para el rebaño de sus fieles un portacristo; suprema autoridad en cuestiones de creencia y consolación, por medio de cuyas recetas se mantienen el orden y la existencia diaria de la feligresía. ¿Qué sería de estos humanos si la fe les faltase? Todo el orden moral y social, en ellos, descansa en la creencia de una vida trascendente. ¿En nombre de qué autoridad, respaldado en qué defensa le estaría permitido descubrir la verdad y romper la armonía preestablecida; hacer a los hombres débiles que le siguen responsables de su propio destino? "¿La verdad? La verdad es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella... Yo estoy aquí para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad —con mi verdad— no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia: hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir..."

Una vida semejante equivale a un permanente combate contra el suicidio. Pero esta agonía silenciosa es fecunda en cuanto salva, con su doloroso fluir, la vida de los demás. Tal es el punto de vista último de

Don Manuel y quizá la dramática concesión unamuniana, ya en el declinar de su vida, que le separa de la ortodoxia existencialista. Tras las vestiduras sacerdotales de Don Manuel Bueno se refugia Unamuno, fatigado. con drama íntimo: la contienda entre el agonista existencial y el peso hispánico de siglos de fe viva y a ultranza, de dogma tridentino, de necesaria defensa de la Iglesia de Pedro y de Cristo. En esta batalla entre Ángel y Demonio de la Guarda, Don Manuel y Don Miguel se consumen. Cabría preguntar si esta consunción sirve para algo; si a través de su sacrificio personal consiguen una justificación, siquiera eventual, de la existencia. Ambos dudan de la verdad y de la eficacia de la mentira. ¡Son tan impenetrables las fronteras que separan la verdad del error! "Déjalos —dice Don Manuel a Lázaro, su contrincante primero y su discípulo después—, déjalos. Es tan difícil hacerles comprender dónde acaba la creencia ortodoxa y dónde empieza la superstición. Déjalos, pues, que se consuelen. Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a que no crean nada... He asistido a bien morir a pobres aldeanos ignorantes, analfabetos que apenas si habían salido de la aldea y he podido saber de sus labios, cuando no adivinarlo, la verdadera causa de su enfermedad y su muerte, y he podido mirar, allí, a la cabecera de su lecho, toda la negrura de la sima del tedio de vivir."

¿Traición o justificación? Tremendo problema el que Unamuno, filósofo existencialista, se propone en el linde de su vida. ¿De nuevo aceptamos la religión como sustitutivo? Calma el dolor de la existencia y es hermosa y atrayente como ciertos narcóticos fríos y cristalinos que producen la beatitud por ausencia de sensaciones. Don Manuel Bueno lo sabe y lo proclama así: "Opio, opio. Démosle opio y que duerma y que sueñe. Yo mismo, con esta mi loca actividad me estoy suministrando opio y no logro dormir bien y menos aún soñar bien. ¡Esta terrible pesadilla!... También yo puedo decir como el Maestro: 'mi alma está triste

hasta la muerte.' Piensen los hombres y obren los hombres como pensaren y obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad."

Quizá el viejo Kierkegaard haya removido sus huesos en la tumba escuchando semejante herejía de su discípulo. El cristianismo existencial no puede ir más allá de aceptar la angustia como justificación y penitencia por lo aparentemente absurdo y arbitrario de la vida. Hay un inteligible decálogo de leyes punitivas. Pero el católico hispano que se yergue tras Unamuno, en la sombra, como un Mefisto murmurador, extiende su dedo inquisitorial para proclamar que el pecado se lava. Y Unamuno se siente combatido por tres fuerzas poderosas: de un lado, su intuición existencial, que le ofrece la imagen arbitraria y desconcertante de un mundo sin causa suficiente. De otro, el refugio en el pecado original y su angustia a título justificante. Y de otro lo que él denomina en más de una ocasión "la fe del carbonero", con su mundo de compensaciones y sustitutivos. Mirando hacia todas partes, con la frente perlada de sudor, se pregunta: "¿Pecadores; nosotros pecadores? ¿Y cuál es nuestro pecado?"

Trescientos años antes, un ente de imaginación, por paradoja hijo de la más pura ortodoxia católica, se había formulado idéntica pregunta. Y su respuesta había sido rudamente existencial, quizá porque un Segismundo en su cueva, vestido de pieles, señero y solo, estaba más cerca de la verdad que todos los teólogos y filósofos:

Aunque si nací ya entiendo
qué delito he cometido:
bastante causa ha tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor
del hombre es haber nacido.

Eros y Psique

En 1898 Unamuno tiene treinta y cuatro años. Se halla, pues, en esa edad áurea en que Eros y Psique se alian. He aquí un fragmento de su epistolario íntimo con Ángel Ganivet que vale por una autoconfesión: dialoga con su amigo granadino en torno, posiblemente, a la novela *Pío Cid*, y le manifiesta: "sus ideas respecto al amor sexual no he podido comprenderlas, me son inaccesibles porque carezco del sexto sentido de que usted habla. Nunca he logrado interesarme del todo por la poesía erótica ni por un relato o drama de amor. En mi novela *(Paz en la guerra)* es acaso la idea de la muerte la dominante. . . que veo más obrar a la muerte que al amor".[12]

Sin embargo, en la vida de Unamuno todo hace sospechar que no hubo frustraciones ni inhibiciones eróticas, y su experiencia hogareña, voluntariamente sometida al anafrodisíaco que significa el hogar con su cinturón de esposa, hijos y nietos, corresponde de hecho a la puesta en práctica de una actitud radical frente a la mujer y las relaciones sentimentales entre ambos sexos. Esta actitud radical toma cuerpo en su problemática filosófica y con idéntica continuidad al resto de sus postulaciones en torno a los grandes temas de la inmortalidad del alma, de Dios, de la muerte y de España, aparece sin variantes a lo largo de toda su obra, dando sustento a novelas y a teatro; inclusive a su poesía, frígida e intelectiva en cuanto se roza con la mujer.

Pudiéramos quizá ofrecer, revisando sus *Ensayos*, un cuerpo bastante acabado de teorética que después, en diversas ocasiones dramatiza y vitaliza en novelas y teatro. Unamuno se sitúa, frente a la mujer, en actitud aparentemente respetuosa y cortés pero desdeñosa en el fondo, e inclusive, si apurásemos la interpretación, en actitud defensiva. Se da en él, a

[12] Carta a Ángel Ganivet, con fecha 14 de octubre de 1898, publicada en *Insula*, nº 35; Madrid, nov., 1948.

la vez, una curiosa mezcla de repelencia y deslumbramiento en la que las Epístolas de San Pablo y el Zaratustra nietzscheano, con todo lo que esto tiene de extraña mixtura, operan. En el trasfondo unamuniano, más cargado de dogmática católica de lo que aparenta, el vaso del pecado femenino que tanto preocupa a la primitiva escatología cristiana, mantiene íntegro todo su filtro turbador. Para comprender esta singular actitud habría quizá necesidad de ahondar en sus experiencias de adolescente, cuando era congregante de la asociación de jóvenes luises y efectuaba ejercicios espirituales en la Basílica de Santiago, de Bilbao,[13] a la vez que en sus años juveniles, cuando se produjo su primera crisis religiosa.[14] No es fácil la averiguación, por supuesto, a pesar de que en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* y en diversas zonas de su extenso epistolario aparecen de cuando en vez posibles pistas. Estas vivencias decisivas, adquiridas en los años que cuentan para la formación de la personalidad, se sumen en la general característica de su generación y dan el precipitado inmediatamente posterior, en virtud del cual Unamuno perfila frente a la mujer, tal como antes dije, una actitud a la vez paulina y nietzscheana: la de compañera del guerrero que Zaratustra proclama y lo de creadora y criadora de hijos, apacentadora de preocupaciones en las horas de fatiga e instrumento utilizable para trascender hacia la inmortalidad, como trataremos de ver más adelante.

"La mujer es, ante todo y sobre todo, madre. El instinto de maternidad es en ella mucho más fuerte que el de sexualidad... quiere al amante o al marido con amor maternal, y su amor crece cuando le siente débil, cuando siente que es preciso defenderle por muy fuerte que en otros aspectos aparezca. Se dice que las mujeres se enamoran de los hombres fuertes,

[13] *Recuerdos de niñez y mocedad*, parte I, cap. VI; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires, 1942.

[14] "Cartas a Jiménez Ilundain", *Revista Universitaria*, Universidad de Buenos Aires, sept., 1949.

pero creo adivinar que se enamoran de los hombres fuertes por alguna debilidad que en ellos descubren."[15] Tal se manifiesta en unos breves ensayos destinados a la mujer española, donde amplifica y razona la dogmática proclamada por uno de sus tipos novelescos, años antes (1902), el famoso Avito Carrascal, pedagogo y criador de genios *(Amor y pedagogía):* "El fin de la mujer es parir hombres y para este fin debe educársela." Esto es así, porque "a la mujer está encomendada principalmente la perpetuación del linaje humano, su persistencia natural y al hombre la civilización."

He aquí la polaridad de sexos, irreductible por ser un fenómeno a la vez natural y social. Tras ella se alza la gran voz de la Iglesia, que sólo perdona a la mujer su primigenia entrega a la serpiente luciferina, a cambio de su humillación a Adán sirviéndole y honrándole en mesa, lecho y prole; voz atenuada por la distinción tanto entre naturaleza como en cultura que separa a ambos sexos dotándoles de funciones diferentes y complementarias. De aquí, por otra parte, la reducida posibilidad con que la mujer cuenta dentro de una sociedad masculina y patriarcal como la cristiana. Unamuno se declara, al aceptar este supuesto, decididamente antifeminista. Dirigiéndose a una aspirante a escritora,[16] quizá hipotética y en apariencia situada dentro del ámbito intelectual hispano, se manifiesta en estos términos: "la civilización es, con todo lo que tiene de bueno y todo lo que tiene de malo, predominantemente masculina... esta vida civil tiene orígenes militares, y una constitución política, y la milicia es masculina y masculina es la política. Otro producto de nuestra civilización es la lengua literaria y en lo que ésta tiene de diferencial, aun siendo lo menos de ella, es producto de una civilización predominantemente masculina. Tendrá usted que servir-

[15] "Soliloquios: A una aspirante a escritora", *Ensayos*, II, p. 687: Aguilar, Madrid, 1945.
[16] *Ibid.*, p. 681.

se de un instrumento hecho por hombres y para hombres. . . el escribir una mujer para el público en lengua literaria masculina. es algo así como ponerse los pantalones. Claro está que siempre queda el recurso de modificar la lengua literaria y hacerla femenina. pero eso es mucho más difícil de lo que usted se figura." Así, pues, la mujer queda desplazada del ámbito masculino. Sólo penetra en él a través de su función creadora y educadora de hijos, tarea no desdeñable ni secundaria, puesto que en ella descansa "el verdadero principio de continuidad de un pueblo, el arca de sus más preciadas y profundas tradiciones".[17]

Obvio es decir que en este reparto de funciones que descansa en una vigilancia severa ordenada por la Divinidad respecto a la mujer-madre, y sólo por madre aceptada en su purificación carnal, nada tiene hacer Eros, ni aun en los más elementales menesteres de patrocinador de la atracción sexual. Lo que es en Unamuno actitud recelosa frente a la mujer al ingerirse ésta en el ámbito masculino, es franca repelencia cuando topa con la libido. A este respecto, su reacción presenta en ocasiones ángulos pintorescos cuando no divertidos, que recuerdan el rezongo con que nuestros moralistas de los siglos XVI y XVII se dirigían al mundo venial y pícaro de la corte madrileña. Para Unamuno, una activa vida sexual y el acorchamiento de la vida espiritual van a la par. En el hombre mujeriego "su inteligencia suele estar en el orden de la inteligencia del carnero, animal fuertemente sexualizado pero de una estupidez notable",[18] y en los pueblos de pronunciada libido se da, de consuno, un bajo desarrollo de la cultura. "Es sensible la enorme cantidad de energía espiritual que se derrocha y desperdicia en perseguir la satisfacción del deseo carnal. La mayor de las ventajas del matrimonio, y son muchas las que tiene, es que, regularizando el apetito carnal,

[17] *Ibid.*, p. 681 *ss.*

[18] "Sobre la lujuria y sobre la pornografía", *Ensayos*, II, pp. 449-461; Aguilar, Madrid, 1945.

le quita al hombre pruritos de desasosiego dejándole tiempo y energía para más altas empresas." Practicando esta abstinencia de la carne, resulta recomendable llegar hasta el "ideal ascético", con el que se hacen "hombres fuertes, nobles, de santa y cristiana independencia". Este Unamuno de voz áspera y predicante en Cuaresma, dispara sus diatribas contra las jóvenes excesivamente vivaces en sus andares que excitan al varón con "provocativos meneos" y cúltivan "la cachondez" (vocablo expresivo y clásico que Unamuno exhuma, desposeyéndolo de su actual sentido peyorativo). Y es el mismo casto moralista quien utilizando no con mucha ventura su estro poético se refiere a las *demi-mondaines* parisinas con gestos de provinciano asustado y reservón, caído sin saber cómo en la Babilonia metropolitana.

carnes a todo sol y acres perfumes
de bosque en sementera.
Brinda a todos su cáliz...
. . . . . .
La humana flor carnívora,
la flor de estercolero
de las ciudades;
la que chupa los tuétanos
con la inconciencia torpe del pecado.[19]

Obsérvese, sin embargo, que esta diatriba referida al trato entre los sexos va dirigida exclusivamente contra el hombre. Porque lo curioso es que Unamuno concede a la mujer, precisamente por su característica de recipiente biológico en el que perdura la especie, un fuerte poder de atracción sexual y un legítimo derecho a utilizarle siempre, claro está, que su utilización se dispare directamente hacia una función reproductiva. De modo, pues, que para Unamuno la mujer, respecto a la especie humana, tiene asignado el papel que ciertas hembras de otras especies representan, respecto al macho, para asegurar la perpetuación de su especie: un papel antropofágico. De aquí el que todas las pro-

[19] "En una ciudad extranjera", Miguel de Unamuno. *Poesías*, Bilbao, 1907.

tagonistas de sus novelas se nos muestren inmersas en una atmósfera peligrosa y absorbente, como la hembra del escorpión, de la *mantis religiosa* y ciertas especies de plantas carnívoras como la *drosera*. Hembras que acogen en su regazo al atraído y despreocupado fecundador, le utilizan y le devoran a continuación. En su novela *Un pobre hombre rico* el trivial protagonista Emeterio, típico ejemplo de hombre-masa, de *man* o "uno" heideggeriano, hallándose un anochecer en un café de barrio ve entrar en la sala una joven de concreta belleza, exudando ímpetu sexual, de negros ojos y negras pestañas, "pestañas como uñas de los párpados". El sobresaltado Emeterio al verla, sintiéndose en su inconsciente en proa a la devoración, exclama: "¡Pestañuda!" "Y se acordó de cierta planta carnívora, la drosera, que con una especie de pestañas apresa a los pobres insectos atraídos por su flor y les chupa el jugo." Una gráfica y subsiguiente descripción nos presenta a la fémina-drosera operando: "Entró la pestañuda contoneándose, hurgó el recinto con sus ojos; resbaló su mirada por Emeterio, echó un pestañazo a un vejete calvo que sorbía poco a poco su leche con café y le lanzó las uñas de sus párpados en guiñada, a la vez que se humedecía los hinchados labios con la lengua." Esta tremenda y devorante fémina pudiera bien haber servido a los retablistas medievales, quizá al Bosco, para modelo de sus voluptuosas y satánicas tentadoras de santos.

De aquí el que en las novelas unamunianas sean las mujeres quienes poseen más firme personalidad y, por otra parte, resulten el eje en torno al cual gira toda la problemática argumental. Un grupo de ellas y el grupo de novelas que les enmarca están destinadas a dar ámbito dramático a la preocupación unamuniana en torno al otro sexo: *Dos madres*, *El marqués de Lumbría*, *La tía Tula*, *Una historia de amor*, no obstante lo cual, el tema reaparece siempre en la totalidad de su mundo novelístico. La Raquel de *Dos madres* y la Carolina de *El marqués de Lumbría* son dos arque-

tipos de hembra en función reproductiva, más allá de la moral convencional y en lucha con el medio. Asistimos en estas dos breves narraciones al devoramiento sistemático de dos hombres por dos mujeres en beneficio de su maternidad. Si en alguna ocasión el instinto de reproducción de la especie se proclama con su máxima arbitrariedad frente a los frenos y defensas culturales es en ésta, y Unamuno se despoja de su cogulla de moralista para patrocinar la entraña que se fecunda en un aparente acto gratuito y desprovisto de necesidad, sólo comprensible si tenemos en cuenta algo que apuntamos al principio: el instinto de maternidad como instrumentación del ansia de inmortalidad. Raquel, viuda estéril. casa a su amante Don Juan con una amiga de ambos sólo para conseguir de ella un hijo, del que se apodera con toda clase de mañas y adopta como suyo. El hombre, dócil y gradualmente sometido a un proceso de devoramiento, contempla la destrucción de su vida y de la vida de su esposa, aceptando el hecho con el fatalismo de quien observa la realización de un fenómeno cósmico. Carolina, primogénita de una vieja familia de hidalgos, roba a su hermana menor el esposo, precisamente en los días de la boda, y concibe un hijo, heredero de la estirpe; destruye después al esposo, a la hermana y al hijo del matrimonio, llevada por el instinto de maternidad hasta sus últimas consecuencias. Tula es una rica fuerza primaria, más allá de la razón, nacida en los manantiales del instinto de la especie, que acecha y triunfa, según Unamuno, milenio tras milenio en la covada femenina. He aquí a la mujer-madre, soltera para toda la vida y con ansia de maternidad, en lucha con la telaraña de los prejuicios sociales que le impiden serlo. Tula trata de sublimar por medio de diversos sustitutivos su instinto, pero el esfuerzo destruye su vivir y convierte las que pudieron ser fuerzas luminosas y frescas en un escondido y doloroso albañal que se disimula con la práctica de una ejemplar virginidad. Unamuno sacrifica a Tula y ofrece su sacrificio sobre

un albo mantel dejando más al desnudo su inutilidad. La figura de Tula entre los torpes y gazmoños se alza con todo lo que hay en la hembra unamuniana de fuerza demiúrgica y creadora. Esta novela es tesis desprovista de adorno retórico; auténticas novelas de la existencia y la condición humana que ofrecen al desnudo la filosofía de su autor frente al Eros. En su colección de cuentos *El espejo de la muerte* se recogen tres pequeñas narraciones donde el tema se esquematiza y se condensa aún más, ofreciéndonos una total arquitectura de pensamiento: no hay erótica fuera de la indispensable para asegurar la perpetuación de la especie. Cuando ésta se canaliza dentro de lo social, conduce al matrimonio y al aparecer los hijos desaparece y es sustituída por otros órdenes afectivos (vide *El sencillo Don Rafael*). Si Eros pretende vivir de sí mismo, el amor se convierte en pecado y llega entonces, con su flamígera espada, el milenario ángel que cercena a los culpables la flor voluptuosa y les sumerge en la angustia; este tipo de amor angustiado e infértil opera en acelerado viaje hacia la muerte (vide *El amor que asalta).* Finalmente, cuando el amor al hijo se sublimiza y trasciende, el hijo se convierte en instrumento que apacigua el ansia de inmortalidad, ya que por medio de él perpetúan su espíritu los padres (vide *El poema vivo de amor*) : "En el amor a mujer arraiga el ansia de inmortalidad, pues es en él donde el instinto de perpetuación vence y subyuga al de conservación, sobreponiéndose así lo sustancial a lo meramente aparencial." Tal fué el amor de Don Quijote hacia Dulcinea: amor de inmortalidad, aunque espirituado y nunca satisfecho en carne, sino conseguido en espíritu y en obras que son la segunda y paralela vía por donde la inmortalidad alcanza asiento. Así glosa Unamuno los capítulos XII y XIII de la novela cervantina.

De modo, pues, que Unamuno rebaja a Eros hasta un papel auxiliar, de celestina cuya virtud consiste en despertar atractivos en la hembra para el mejor cum-

plimiento de un fin biológico por medio del cual se torna posible trascender el ansia de inmortalidad. No debe extrañar, por consiguiente, que la definición unamuniana del amor tenga todo el laconismo y la sequedad de una definición científica. "El amor no es nominalista —dice— sino realista. No sube de lo concreto a lo abstracto, sino que baja de lo abstracto a lo concreto, empieza por enamorarse de *la mujer* y en cada individuación de ella no ve más que el género; sólo más tarde parece concretarse. Parece, sí, porque en realidad sólo se concreta en las pasiones heroicas, en las históricas, en la leyenda." Esto, por supuesto y con sus reservas, cuando Eros opera desde el hombre. Porque la mujer carece de posibilidades imaginarias, pura y desnuda voluntad de maternidad, peligrosa como las sirenas e inevitables como el tránsito ulíseo por las sirtes de Caribdis y Scila.

VIII

HISTORIA E INTRAHISTORIA. LA PATRIA. EL HOMBRE HISPÁNICO

En su libro *Madrid* y refiriéndose a las constantes de la generación del 98 lleva a cabo Azorín esta importante afirmación: "La historia nos tenía captados, nos diéramos cuenta o no. La generación del 98 es una generación historicista... hacíamos excursiones en el tiempo y en el espacio; visitábamos las vetustas ciudades castellanas. Descubríamos y corroborábamos en estas ciudades la continuidad nacional... la generación del 98 es una generación historicista y, por tanto, tradicional. Su empresa es la continuidad." Y más adelante: "lo que no se historiaba, ni novelaba, ni se cantaba en la poesía, es lo que la generación del 98 quiere historiar, novelar y cantar".[1]

Las razones de este historicismo, que comprueba la totalidad de la obra generacional, no podemos exponerlas ahora, ya que pertenecen a un estudio colectivo de todos sus integrantes. Pero sí pudiéramos aducir que esta preocupación por la historia y lo histórico es el resultado de la actitud peculiar de la generación del 98 frente a España, promovida por la situación histórica, entonces en la cresta de una de sus periódicas crisis. La generación del 98 nace bajo el signo de la preocupación por España. Es, como diría Ortega y Gasset, una generación de tipo acumulativo, a quien los problemas de su contorno afectan hasta convertirse en problemas personales. La feliz frase de Unamuno "Me duele España" es la expresión vivencial hiperestesiada de esta situación aprehensora colectiva. Se trata de un grupo de hombres que, sometidos a presión por su inmediato presente, se ven obligados a

[1] Azorín, *Madrid;* Espasa Calpe Arg., C.A., Buenos Aires, 1949.

conseguir una perspectiva histórica que les permita comprender su contradictoria razón de ser.

Se trata, pues, de un pensamiento historicista no teórico sino pragmático, promovido por la necesidad de conseguir una "situación" en el presente. Y aparece para toda la generación de fines del siglo XIX, teniendo como fecha central —si la historia pudiera valerse de fechas para algo más que señalar el epicentro de una crisis— el año 1898, la guerra con los Estados Unidos y la pérdida de las últimas colonias. No fué esta peripecia dramática un brusco estallido, sino el compás más notorio de una orquestación extendida en el tiempo. El año 1898, con su guerra y su derrota, no significa un hecho decisivo, de esos que transforman de la noche a la mañana la vida de un pueblo, sino más bien un síntoma; un estridente toque de atención, una suerte de agudo dolor de costado o punzada histórica en el cuerpo nacional que pone en estado de alerta la sensibilidad de una generación en trance de ingresar en el tiempo. "Aquí sigue todo mal —escribe Unamuno a su amigo Jiménez Ilundain (dic. 23, 1898)— en el mismo empantanamiento y la misma postración. Es una modorra de muerte. Las últimas desdichas nacionales no nos han arrancado ningún grito de dolor sincero, ninguna queja que haya resonado firme y vibrante." Y sintiendo la vibración generacional ante la situación histórica dada, reclama el mismo Unamuno de sus coetáneos una "metarrítmisis" o cambio en el ritmo e íntima estructura individual y colectiva: "sacudida en las más entrañables palpitaciones del ser; cambio de personalidad... necesitamos que una vibrante metarrítmisis nos traspersonalice".[2]

La tónica de la vida española a fines del siglo XIX, en el último decenio se caracteriza por su atonía, frivolidad y depreciación de valores. Tónica de crisis y, por ende, de crítica proyectada hacia posibilidades de

[2] "La juventud intelectual española", *Ensayos*, I, p. 293; Aguilar, Madrid, 1943.

renovación. Naturalmente, de una renovación que en ningún caso podía surgir de la España oficial. Bástenos por ahora con apuntar el hecho sobre el cual pone pie la preocupación historicista generacional y, con ella, la preocupación historicista en Unamuno. De un personal y apasionado enjuiciamiento político-patriótico nace el afán por perforar las capas históricas nacionales hasta encontrar, como antes dije, la razón de ser española y el motivo actual de su ensombrecimiento. En 1898 España aparece históricamente como un residuo, una oquedad de algo que fué; espectro deformado de un existir. Utilizando textos del mismo Unamuno,[3] podríamos caracterizar a la España oficial y a buena parte de la España comunal y mostrenca que vegeta sobre la península —sobre su perímetro geográfico simplemente— del siguiente modo: formas de vida ordenancistas y despersonalizadas, fanfarronería de *miles gloriosus* como residuo de un pasado militar activo, horror al trabajo, polarización entre la voluntad de arranque y el espíritu fatalista, sobra de individualidad y ausencia de personalidad, ausencia de libertad interior, monotonía vital traducida en atonía, tendencia a la disociación, ideofobia, ausencia de corrientes intelectuales, insociabilidad, pobreza e ignorancia presumida. Sobre toda esta laceria, puesta al sol como un mendigo que busca calentarse, Unamuno sitúa al "pólipo político". Innecesario es decir que este conjunto de síntomas, por lo graves y difusos, revelan ante la generación, a simple vista, que no se trata de un mal súbdito, sino de algo subterráneo, antiguo, revelador de un grave tumor nacional extendido a lo largo del tiempo. Y como el tiempo es historia, a lo largo de la historia nacional. En la alternativa de voces y gestos radicados en el vivir de entonces, la generación joven observa no una dependencia de lo contemporáneo, episódico y accidental, sino algo más profundo y antiguo, recibido en herencia de los

[3] "En torno al casticismo", cap. v: "Sobre el marasmo intelectual de España", *Ensayos*, I, p. 125; Aguilar, Madrid, 1945.

antepasados inmediatos, quienes a su vez lo habían recibido de otros más remotos hasta perderse en una aparente nebulosidad cronológica. En suma, quizá por vez primera en la historia española, una generación afortunada creyó percibir un actuar histórico girando en torno a una existencia también histórica, pero trascendente, a la que todas las actitudes se refieren en última instancia. Esta existencia era la muda, íntegra y concreta existencia de España.

Había de ser, por consiguiente, una generación historicista y sentir —como gráficamente ha expresado Azorín— que la historia la tenía captada. "La historia —ha definido Unamuno— es el desarrollo, la evolución del recuerdo; el progreso de la tradición." De aquí, asimismo, el hecho de que el historicismo generacional, particularmente en Unamuno, Ganivet y Azorín, haya sido un historicismo involucionista, proyectado de adelante hacia atrás, perforando la vida nacional desde el presente y el aquí, con un criterio pragmático, hasta llegar al núcleo histórico español, a lo que el mismo Unamuno ha denominado "la casta histórica eterna", la intrahistoria.

Si tenemos en cuenta todo lo anterior, nos será fácil comprender cómo este "historicismo" tiene características peculiares que alejan al vocablo de su significación habitual. P. Lain Entralgo, en su agudo estudio de la generación del 98,[4] la ha definido como "historia sine historia": "Su amor a España y su hostilidad contra nuestra historia visible les llevan a buscar 'otra España' en el pasado, en el futuro y en la realidad misma del país. Este empeño tiene un correlato intelectual en el de hallar dentro del acontecer humano algo que no sea historia en el sentido tradicional y consueto de la palabra... la tácita consideración de lo que España es por debajo de su historia visible, les conduce hacia el concepto universal,

[4] P. Lain Entralgo, *La generación del 98*. Cap. IV: Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires, 1947. Esta obra, hasta la fecha, es el estudio más documentado y serio acerca de aquellos aspectos comunes a la generación del 98 en torno al tema de España.

genéricamente humano, del 'algo' que en el acontecer de los hombres no es historia. Ese modo de existir que no es historia, sin dejar de ser vida humana y personal; eso que les permite seguir siendo hombres después de haber dimitido su condición de seres históricos, vendrá a tomar en la obra de cada uno figura y nombres distintos." La traducción de lo anterior en términos unamunianos sería esta: "siendo yo mozo, tenía una decidida afición por los estudios filosóficos y por la literatura, pero la Historia me hastiaba... la historia, la condenada historia, que es en su mayor parte una imposición del ambiente, nos ha celado la roca viva de la constitución patria; la historia, a la vez que nos ha revelado gran parte de nuestro espíritu en nuestros actos, nos ha impedido ver lo más íntimo de este espíritu." Y también: "la Historia nos oprime y ahoga, impidiendo que nos bañemos en las aguas vivas de la humanidad eterna" porque "la historia es educativa, no instructiva".

Historia e intrahistoria

Y aquí llegamos al punto crucial del pensamiento historicista de Unamuno, sin cuya comprensión se nos escaparía la España vivida —existida, más bien— por Unamuno. Se trata de la distinción que establece entre la "historia" y la "intrahistoria". la primera como expresión de sucesos: cristalizaciones, petrificaciones de sucesos —en suma, de productos civilizados—, y la segunda como expresión de hechos, permanentes y fluentes a la vez en tiempo, que dan forma y peso activo a los valores culturales de un pueblo.

La vivencia de esta fundamental distinción aparece ya en los años mozos. En 1887 escribe en *El Norte* de Bilbao un artículo periodístico donde dice: "Dejo a los empedernidos positivistas. ojos sin color y alma sin poesía. el atenerse a la menguada verdad histórica. ¡Quién sabe si es lo suyo fábula empírica y mítica

verdad lo mío! ¡Cuidado con el empeño de quitarnos lo maravilloso!" Y algo más tarde, también en la prensa bilbaína: "Al pie de la casa-torre de los Zurbarán, cuya intensa vida fué realizada en el pasado", o viendo las fundiciones de los altos hornos, "realidad viva hoy y pura historia mañana", se puede alcanzar una meditación: "cómo por debajo de esos fantasmas que discurren para la historia y de todas las anhelosas esperanzas que se convierten en recuerdos se siente palpitar la realidad eterna e imperecedera". El pensamiento se concreta aún más en el siguiente párrafo a una carta a Ganivet: "[los historiadores] han atendido más a los sucesos históricos que pasan y se pierden, que a los hechos subhistóricos, que permanecen y van estratificándose en profundas capas. Se ha hecho más caso del relato de tal o cual hazañosa empresa de nuestro siglo de caballerías que a la constitución rural de los repartimentos de pastos en tal o cual olvidado pueblecillo".

Pero la teorización fundamental de esta zona del pensamiento unamuniano se encuentra en su ensayo "En torno al casticismo" que publica en 1895, dividido en cinco temas: *a)* la tradición eterna; *b)* la casta histórica de Castilla; *c)* el espíritu castellano; *d)* de mística y humanismo, y *e)* sobre el marasmo actual de España. He aquí en síntesis su pensamiento:

Debajo de la historia de sucesos fugaces hay otra historia silenciosa más profunda, de hechos permanentes. Es la historia de que no hablan los periódicos ni los políticos: la historia de los hombres sin historia "que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna; esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre las que se alzan los islotes de la historia. Esa vida intrahistórica, silenciosa y fecunda como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele

ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles, monumentos y piedras". Testimonio de la primera tradición, de la histórica, es la literatura y testimonio de la segunda, de la intrahistórica, es la lengua. En la expresión literaria quedan las formas históricas grabadas, en la expresión lingüística permanece siempre vivo el existir de un pueblo, y se hace continuamente, existiendo conforme la lengua opera. Un mayor perfilamiento de esta idea unamuniana nos llevaría a formular de nuevo lo anterior diciendo: historia es fugacidad, ocasionalidad, superficialidad; carece de sustancia; fija a los hombres y a los acontecimientos como cosas, privándoles de la dramática de su existir. Mirar hacia la historia —lo pasado— es mirar algo hecho, objetivado y ajeno. Ni se renueva ni se repite; es dura piedra. Intrahistoria es estabilidad en lo continuamente móvil, profundidad silenciosa pero decisiva en el acaecer humano. Los acontecimientos no se perciben, carecen de relieve, pero se perciben sus consecuencias, que van trazando para cada colectividad un proyecto común de vida, dotando a cada colectividad de un propio estilo; crea, en suma, una tradición, una entrega o traslado constante, de una a otra generación. ("Tradición", de *tradere* —escolia Unamuno—, equivale a "entrega", que es lo que pasa de uno a otro, *trans*, un concepto hermano de los de transmisión, traslado, traspaso. Pero lo que pasa queda.)

La historia y la intrahistoria se hallan, según Unamuno, en continua relación, interdependencia y trasiego. La historia brota de la intrahistoria y, a su vez, en ésta perduran los sucesos "en sustancia" una vez pasada su actualidad. El presente se compone de dos estratos distintos, uno "el presente histórico constituído por lo que en cada instante está pasando y otro el presente intrahistórico, resultado de la sedimentación y eternización de los sucesivos presentes históricos ya pasados. De forma que la historia pasajera se hace siempre sobre un fondo de intrahistoria, perenne, a

estilo de las madréporas que crecen sobre acumulaciones sucesivas suboceánicas". Tomando como ejemplo la historia de España, Unamuno se expresa del siguiente modo: "En el alma de España viven y obran, además de nuestras almas, las almas de todos nuestros antepasados. Nuestras propias almas, las de los que hoy vivimos, son las que menos viven en ella, porque nuestra alma no entra en la de nuestra patria hasta que nosotros la hayamos soltado, hasta después de nuestra muerte temporal." De forma que en el suelo del presente se encuentra el pasado entero como sustancia permanente, y sólo sabiendo ver lo que hay de permanente intrahistórico en el presente histórico podremos comprender el significado auténtico de la historia, su sentido existencial. De aquí la expresión unamuniana "hay que buscar la tradición eterna en el presente". La proyección hacia el futuro de la tradición eterna se convierte en "ideal". De lo que resulta que los tradicionalistas profesionales, los que gustan operar sobre la historia que ya no es presente ni será futuro, operan sobre cuerpos muertos, zonas históricas fantasmáticas, ajenas a la vida humana, porque la auténtica historia "no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la historia y la humanidad somos los hombres, cada hombre, cada individuo".

La patria como concepto y como existencia

Paralelamente a su fijación conceptual de lo histórico y lo intrahistórico se desarrolla en Unamuno el propósito de fijar conceptualmente esa inaprensible entidad que la patria es. También la patria, como la historia, es susceptible de equívocos interpretativos. Se entiende por patria, en los manuales al uso, una abstracción espacio-temporal que descansa sobre determinada suma de hechos históricos. Si tenemos en cuenta que para Unamuno la historia auténtica es la intrahistoria, lo cotidiano y sin relieve, lo diario en

suma, resultará que la patria auténtica será aquella que descansa sobre la cotidianeidad del vivir. Y la cotidianeidad del vivir es, sobre todo, "tierra y paisaje": ámbito, en suma, que nos rodea y estimula con su presencia viva a ser así y no de otra manera.

Vive el hombre, para Unamuno, entre dos patrias: la terrenal y la celeste. Dejando de lado la segunda, cuya demostración nos llevaría de nuevo a territorios filosóficos, vengamos a la primera, la terrenal, que no es, para Unamuno, otra que la tierra física del país donde se nace y se vive, no la nación histórica a que se pertenece. Quedan, pues, diferenciados dos términos: patria y nación. Patria es una vivencia psicológica, que afecta a la intimidad cordial del individuo. Nación es un concepto de índole sociológica que afecta al intelecto. "Lo que tiene [el español] no es nación, es patria, tierra difusa y tangible, dorada por el sol, la tierra que sazona y grana su sustento, los campos conocidos, el valle y la loma de su niñez, el canto de la campana que tocó a muerto por nuestros padres, realidades todas que se salen de la historia." Con anterioridad a esta explicación cordial, Unamuno había ofrecido otra en sus años mozos, cuando era simple colaborador semianónimo de la prensa bilbaína: "Para mí la patria, en el sentido más concreto de esta palabra, la patria sensitiva —por oposición a la intelectiva— o aun sentimental... esa patria es el ámbito de la niñez." [5] Y años más tarde: "Es indudable que el patriotismo tiene dos raíces, una sentimental y otra intelectiva. Hay la patria sensitiva, la que podemos abarcar con la mirada, y que no se extiende en su origen más allá de nuestro horizonte sensible, y hay la patria intelectiva o histórica, la que se nos enseña a querer en la escuela, con relatos más o menos verdaderos." [6] El desarrollo de esta ambivalencia sería el siguiente: van creciendo el senti-

[5] *De mi país*, colección de artículos de juventud publicados en la prensa vasca. Prólogo, p. 11; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires. 1945.

[6] "La crisis actual del patriotismo", *Ensayos*, I, p. 736: Aguilar, Madrid, 1945.

miento de patria cordial y el de patria intelectiva a la manera de las líneas divergentes, y así, conforme se ensancha el concepto de patria-nación, se condensa el sentimiento de patria-tierra. "Se concentra la *intuición* sensible de patria a medida que se abstrae el *concepto* de ella, lo cual quiere decir que no están en perfecta compenetración y armonía." [7]

Patria-tierra-paisaje. Es patria la tierra condensada en paisaje porque éste ejerce una acción paternal y catalítica a la vez sobre el hombre que en ella y de él viven. "¿No se refleja acaso el paisaje en el paisanaje?", se pregunta frecuentemente Unamuno. Como en su retina, vive en el alma del hombre el paisaje que le rodea. "El paisaje hace al paisanaje, pero no tan sólo en un sentido terrenal, corpóreo, material, como de tierra a cuerpo —todo de barro—, sino además, y acaso muy principalmente, en otro sentido más íntimo, especulativo y espiritual. Quiero decir que no es sólo como alimento de estómago, y por su gea y clima y fauna y flora, como nuestra tierra nos moldea y hiere el alma, sino como visión, entrándonos por los sentidos... la primera honda lección de patriotismo se recibe cuando se logra cobrar conciencia clara y arraigada del paisaje de la patria, después de haberlo hecho estado de conciencia, reflexionar sobre éste y elevarlo a idea... nunca he sentido rebullir más ricamente dentro de mí a la patria, y con ella a sus hijos de todos los tiempos a quien la muerte dió vida más honda, como cuando me he dejado olvidar en medio de un monte de encinas o siquiera de un soto de álamos."

Esta patria-tierra es plural y unitaria, como el paisaje es cambiante y, sin embargo, continuo. Si en la textura administrativo-histórica que se produce al analizar los componentes de una nación, aparecen en seguida las diferencias regionales o provinciales,

[7] "La crisis del patriotismo", artículo publicado por Unamuno en la prensa vasca *(circa* 1896), casi desconocido y no recogido en las ediciones de sus obras. Su autor la glosa y cita en el ensayo "La crisis actual del patriotismo español", más arriba citado.

más o menos artificiosas y sometidas a principios jurídicos y políticos, al analizar los componentes de la patria, estas diferencias se conjugan en un todo y dan la unidad de la diversidad. La patria es suma de parciales, y así como la retina recompone un paisaje total articulando los elementos vistos sucesivamente, el alma recompone el paisaje total de la patria articulando sus regiones diversas. Este punto de vista permite conciliar el unitarismo patriótico unamuniano con su adscripción natal al país vasco, generalmente reacio a entrar en el cuadro hispánico como uno de sus componentes. Quizá convenga decir, en esta ocasión, que la actitud de Unamuno es tan personal como generacional. Toda la generación del 98 se caracteriza por este sentimiento telúrico que les da una España-tierra-paisaje sobre una España-historia-nación. O sea, en términos de Unamuno, la generación del 98 ancla en la intrahistoria española y desde ella descubre la tradición eterna. Lain Entralgo, en la obra antes mencionada, destaca esta característica generacional: "la generación del 98 cumplió un auténtico retorno a la tierra. El campo de España alcanza en la obra de todos sus miembros una importancia fundamental" y encuentra tres razones para justificar esta actitud, la aversión al historicismo tradicional y de uso, el prestigio de las tesis positivistas (la tesis del "medio" de Taine, por ejemplo) y la índole corpórea de la España que estos hombres sueñan. Añadamos que toda la obra generacional tiende a demostrar estas tesis. ¿No es curioso, por otra parte, que los adelantados de esta generación pertenecieran todos a la periferia de España y, sin embargo, se encontrasen unánimemente en Castilla? (Unamuno y Baroja son vascos; Azorín levantino, Valle-Inclán galaico, Machado y Ganivet andaluces.) En todos ellos tiene lugar idéntico fenómeno: primero, el descubrimiento azorante de Castilla; después, la revalorización de sus respectivas regiones y, finalmente, la integración de Castilla y las regiones en una

superior unidad, no histórica, sino intrahistórica, o sea, a través de la tierra y del paisaje (que trae consigo, por ende, el paisanaje respectivo). Nadie entre ellos ha expresado mejor esta total integración que Unamuno al descubrir a España, gráficamente, sobre el esqueleto venoso de sus ríos, del siguiente modo: "Esta parilla... mejor, esta mano tendida al mar poniente que es la tierra de España. Sus cinco dedos líquidos. Miño-pulgar, Duero-índice, Tajo, ¿el-del-corazón? Guadiana y Guadalquivir. Y la otra vuelta, la de Levante, Ebro, Jucar, Segura y el puño pirenaico y las costas cántabras. Y sobre ella, sobre esa mano, la palma azul de la mano de Dios, el cielo natural."[8] El contrapunto a esta efusión lírica queda conceptualizado por el mismo Unamuno del siguiente modo: "Y la complejidad de la Patria, condición ineludible de su desarrollo armónico, supone la variedad íntima, la diferenciación de sus partes componentes y la mutua acción de estas partes, las unas sobre las otras, dentro de la integridad total. Cada región, cada casta de las que componen a España, debe procurar acusar, corroborar y fijar su propia personalidad, y el mejor modo de acusarla, corroborarla y fijarla, el único eficaz, consiste —no me cansaré de repetirlo— en tratar de imponérsela a las demás regiones o castas. Nadie se hace una personalidad por acción interna, sino por acción hacia fuera." [9]

La patria: España

Sólo desde esta anterior perspectiva de patria-tierra-paisaje, que desarrolla su existir metabiológico al compás de los seres y enseres que la ocupan, podemos entender la España de Unamuno y ese lema existencial que caracteriza su vivencia de la Patria: "Me duele España." Esta España de sus fatigas y ocupa-

[8] "País, paisaje y paisanaje",, artículo recogido en *La ciudad de Enoc*, pp. 152 *s.*; Ed. Séneca, México. 1941.

[9] "Más sobre la crisis del patriotismo", *Ensayos*, I, p. 801; Aguilar, Madrid, 1945.

ciones no es un "estar-ahí" mostrenco, de pétrea fisonomía, sobre el cual discurren animales bípedos, cuadrúpedos, y descansan objetos, cosas varias de carácter natural o artificial (piedras, arquitectura, ingeniería). No es tampoco una suma de disponibilidades económicas o alimenticias; un conglomerado forestal, fluvial o paniego o un simple concepto jurídico que cataloga al individuo con arreglo a su condición nativa, a sus tributaciones o sus deberes militares. Es algo más: es una presencia viva dentro de la cual acaece el vivir del individuo, que presencia que se hace a sí misma existiendo. Es, además, un sentimiento y una intimidad que se objetivan en un horizonte histórico proyectándose en dos direcciones: hacia detrás como pasado común a un conjunto de individuos y hacia adelante como prospectiva de un futuro por hacer y vivir dinámicamente.

Numerosos textos de Unamuno —y a la vez su constante actitud vital— revelan este acercamiento a España como existir y no como concepto histórico. "¡Y lo que es recorrerla! —dice en una ocasión,[10] ya en su vejez repensadora y decantadora—. Cada vez que me traspongo de Ávila a Madrid, del Adaja, cuenca del Duero, al Manzanares, cuenca del Tajo, al dar vista desde el alto del León, mojón de las dos Castillas, a ésta, a la Nueva, y aparecérseme como en niebla de tierra el paisaje, súbeseme éste al alma y *se me hace alma, no estado de conciencia* (cursivas mías). Alma y no espíritu, psique y no pneuma, alma animal, ánima... siento que ese paisaje, que es a su vez alma, psique, ánima, no espíritu, me coge el ánima como un día esta tierra española, cuna y tumba, me recogerá con último abrazo maternal de la muerte." Y a continuación reflexiona acerca de cómo ha podido reconstruir una España total articulando sus parciales vivencias de paisajes, principalmente desde las cumbres de las montañas, "imaginándola así con

[10] "País, paisaje y paisanaje", artículo recogido en *Paisajes del alma*, p. 202; Espasa Calpe, Madrid, 1945.

el ánima y con el ánimo", por fe y poesía: "Tener fe en España y conocerla, pero también imaginarla. E imaginarla corporalmente, terrestremente. He procurado sin ser quiromántico leer en las rayas de esta tierra que un día se cerrará sobre uno, apuñándolo; rastrear en la geografía la historia." Porque la historia se ilumina y aclara con la naturaleza, que es biología y a su vez la geografía se aclara con la geología. Y volviendo la imagen poética de la España-mano, añade: "En esta mano, entre sus dedos, entre las rayas de su palma, vive una humanidad; a este paisaje le llena y da sentido y sentimiento humanos un paisanaje." Es este paisanaje el único capaz de comprender lo que la Patria es, no el urbano o ciudadano, porque el auténtico patriota se hace sobre el paisaje que revela y simboliza a la Patria, "El espíritu, el pneuma, el alma histórica no se hace sino sobre el ánima, la psique, el alma natural, geográfica y geológica si se quiere." La vivencia poética de esta fusión de paisaje y paisanaje, descubridor del ritmo existencial hispánico, se expresa, por ejemplo, de este modo, en un subjetivo entrar unamuniano en el cuerpo de España:

Logre morir con los ojos abiertos
guardando en ellos tus claras montañas
—aire de mi vida me fué el de sus puertos—,
que hacen al sol tus eternas entrañas
¡mi España de ensueño!

Entre conmigo en tu seno tranquilo
bien acuñada tu imagen de gloria;
haga tu roca a mi carne un asilo;
duerma por siglos en mí tu memoria,
¡mi España de ensueño!

Se hagan mis ojos dos hojas de hierba
que tu luz beban, oh sol de mi suelo;
madre, tu suelo mis huellas conserva,
pone tu sol en mis huellas consuelo,
¡consuelo de España!...[11]

[11] *Romancero del Destierro* (a. 1927), "Logre morir con los ojos abiertos", nº 330; "Antología Poética de Miguel de Unamuno" (Ediciones Escorial, Madrid, 1952).

como también se expresa, por medio de esta fusión de lenguaje y paisaje:

Ávila, Málaga, Cáceres,
Játiva, Mérida, Córdoba,
Ciudad Rodrigo, Sepúlveda,
Úbeda, Arévalo, Frómista,
Zumárraga, Salamanca,
Turégano, Zaragoza,
Lérida, Zamarramala,
Arramendiaga, Zamora,
sois nombres de cuerpo entero,
libres, propios, los de nómina,
el tuétano intraducible
de nuestra lengua española.[12]

Y en esta rica mixtura poética, donde la geografía, la historia de hechos de superficie, la intrahistoria con su paisanaje y su lengua; todo a través de una dinámica no conceptualizable sino traducida en poesía, consigue la más lograda intuición de la España-Patria desde uno de sus ámbitos, las riberas del río Duero:

Arlanzón, Carrión, Pisuerga, —— Tormes, Águeda, mi Duero.
Lígrimos, lánguidos, íntimos, —— espejando claros cielos,
abrevando pardos campos, —— susurrando romanceros.
Valladolid; le flanqueas —— de niebla, le das tus besos,
le cunabas a Felipe —— consejas de comuneros.
Tordesillas; de la loca —— de amor vas bizmando el duelo
a que dan sombra piadosa —— los amores de Don Pedro.
Toro, erguido en atalaya, —— sus leyes no más recuerdo,
hace con tus aguas vino —— al sol de León, brasero.
Zamora de Doña Urraca, —— Zamora del Cid mancebo,
sueñan torres con sus ojos —— siglos en corriente espejo.
Arribes de Fermoselle, —— por pingorotas berruecos,
temblando el Tormes acuesta —— en tu cauce sus ensueños.
Code de Mieza que cuelga —— a la sima de tu lecho;
Escombrera de Laverde, —— donde se escombraron rezos;
Frejenada fronteriza, —— con sus viñedos por fresnos;
Barca d'Alva del abrazo —— del Águeda con tu estero;
Douro, que bordando viñas —— vas a la mar prisionero,
de paso coges al Támega, —— de hondas saudades cuévano.
En el Foz Oporto sueña —— con el Urbión altanero;
Soria en su sobremeseta —— con la mar toda sendero.

[12] *Cancionero inédito*, poema nº 369. "Antología Poética de Miguel de Unamuno" (Ediciones Escorial, Madrid, 1952).

Árbol de fuertes raíces —— aferrado al patrio suelo.
beben tus hojas las aguas, —— la eternidad del empeño.[13]

El hombre hispánico

Sobre esta Patria-tierra-paisaje que es España, viven hombres; su paisanaje. Y son estos hombres quienes, influídos por la tierra, dotan a ésta, a su vez, de ánima, de existencia anímica, de alma y no espíritu, de psique y no pneuma. Hay, por consiguiente, una ósmosis y endósmosis continua; un ritmo de influencias permanente de cuya continuidad surge lo español como existencia y no como concepto. De aquí el interés con que Unamuno trata de escudriñar en el hombre "tópico" español; es decir, en el hombre situado en su *topos*, en su tierra, perfilando aquellas características que se han formado en él precisamente al curso de la ósmosis y endósmosis aludida.

Toda la obra unamuniana está tejida de observaciones y reiteraciones en torno a una definición del complejo carácter español. Su primer intento interpretativo tiene lugar en 1895, cuando escribe su serie de ensayos *En torno al casticismo*, y se refiere especialmente al hombre intrahistórico —al hombre del agro que cabalga sobre el paisaje de Castilla—. Un nuevo intento interpretativo tiene lugar en su ensayo "El individualismo español" (1902), escrito a propósito del libro de Martin A. S. Hume *The Spanish people*. . .[14] El tema se reitera en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde el español "tópico" tiende a ser español "utópico" a través de los ideales de vida del héroe cervantino. Diversos ensayos, publicados entre 1902 y 1912, recorren parcelas del tema (la envidia hispánica, el odio hispánico, la soledad, etc.). En su "Agonía del cristianismo" se trata de interpretar dos actitudes fundamentales en el español que dotan de carga semántica a dos peculiarísimos vocablos de

[13] *Cancionero inédito*, poema nº 386: "Durium — Duero — Douro", "Antología Poética de Miguel de Unamuno" (Ediciones Escorial. Madrid, 1952).
[14] "El individualismo español", *Ensayos*, I; Aguilar, Madrid, 1945.

nuestra lengua: "gana" y "nada". Un *idearium* de lo que el español debe tender a ser, basándose en como es, encontramos en su ensayo "Adentro", pero ya esta perspectiva es, tal como su *Vida de Don Quijote*, utópica. De los textos anteriores y de todos en general se desprende una suerte de doctrinal del hombre hispánico que, en líneas muy incompletas, podríamos sintetizar del siguiente modo:

La estructura psicológica radical que caracteriza al hombre hispano es su "individualismo". El español tiene más individualidad que personalidad. Como sobre este individualismo se levantan nuevas estructuras importantes, conviene previamente definir la diferencia que Unamuno establece entre individualidad y personalidad. La individualidad se refiere al continente y afecta, como tipología, a las relaciones del uno hacia los otros, hacia fuera, dejando inédito y arcano por el momento el contenido. Se trata, pues, de una poderosa fuerza que concentra las defensas del "yo" en torno al perímetro personal y establece las más radicales diferencias con el "tú", impidiendo en todo instante el establecimiento de un "nosotros" por integración del "yo-tú". La personalidad se refiere al contenido, a lo íntimo y tiende a diluir el "yo" en categorías ontológicas, universales. Una fuerte personalidad entra en contacto con otras personalidades tanto mejor cuando más acusadas éstas sean. "La noción de persona se refiere más bien al contenido, y la de individuo al continente espiritual. Con mucha individualidad, separándose uno muy fuerte y acusadamente de los demás individuos, sus análogos, puede tener muy poco de propio y personal. Y hasta podría decirse que en cierto sentido la individualidad y la personalidad se contraponen, aunque en otro más amplio y más exacto sentido pueda decirse que se prestan apoyo. La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a

En Dios, en Cristo

nuestros límites, o mejor no límites, hacia adentro, presenta nuestra infinitud." [15]

"Mi idea es que el español tiene más individualidad que personalidad —dice Unamuno [16]—, que la fuerza con que se afirma frente a los demás, y la energía con que se crea dogmas y se encierra en ellos, no corresponde a la riqueza de su contenido espiritual íntimo." Este individualismo, acompañado de escaso personalismo, es lo que explicaría buena parte de la historia del hombre español sobre la tierra española: sus relaciones con Dios, con los demás hombres y consigo mismo: ansia de inmortalidad, dogmatismo religioso y político y guerras civiles permanentes.

El español frente a Dios opera en función de yo a tú. No se trata de un Dios lejano, sustancial, encumbrado en lo inaccesible, sino de un Dios también individualizado cuya esencia divina se extiende, individualmente también, hacia el último de los seres. Este mismo intenso individualismo explica la sed de inmortalidad individual que caracteriza al hombre hispano y su preocupación y culto por la muerte, en quien el goce de vivir no puede apagar el hambre de sobrevivirse. En un extremo límite, el español se resiste a la apocatástasis paulina, no desea entrar en Dios, forma parte de su esencia porque se cree un individuo aparte, especial y personalmente escogido.

En sus relaciones con los demás hombres —con los *tús* también individualizados— cada individuo hispano se sitúa en la siguiente plataforma. "En el Universo no soy nada; para mí lo soy todo"; plataforma que al individualizarse aún más en el propio Unamuno se traduce en: "permitidme que siempre os hable de mí mismo, soy el hombre que tengo más a mano", o en el "antes de mí, nada; después de mí, todo". Este fuerte individualismo opera en dirección volitiva, no especulativa, y en el reconocimiento de esta volición permanente apoyaba Schopenhauer su admiración por

[15] *Ibid.*, p. 435.
[16] *Ibid.*.

la casta hispana, una de las castas provistas de mayor voluntad de vivir o, como diría más tarde Unamuno, "más vividoras". El voluntarismo hispano tiende, naturalmente, hacia el moralismo práctico y desdeña la pura contemplación metafísica y especulativa, la del que ve al mundo desde la plataforma del espectador. Esto explica la ausencia de filósofos y la abundancia de eticistas, moralistas, educadores, desde Séneca hasta Giner de los Ríos. En torno al voluntarismo, efectúa Unamuno una exploración filológica de interés tratando de sustituir el vocablo "voluntad", cuyo contenido semántico apenas si roza la lengua viva y popular, por el vocablo "gana". La palabra española voluntad —dice [17]— es una palabra sin raíces en la lengua corriente y popular. En francés, *volonté* está cerca del latín vulgar *volere* y del clásico *velle*. Pero el español dice por *vouloir* "querer", sustantivado en "querencia", que es el apego o afecto a persona o cosa. Lo que en español expresa la proyección individualista de la voluntad es el vocablo "gana", que es término de origen germánico cuya carga semántica contiene algo como deseo, humor, apetito. Hay "ganas" de comer, de trabajar, de no hacer nada ("no es que no tenga ganas de trabajar, es que tengo ganas de no trabajar"). La "gana" no es una potencia intelectual, sino vital; está afectada por las profundas fuentes de la vida y de la virilidad. "No me da la real gana, no me da la santísima gana", dice un español. Y dice también: "Esto no me sale de... la virilidad" (por eufemismo). La "gana" opera con un contrario, la "des-gana", el no querer, la *nolluntad* que conduce a la "nada". Y aquí un segundo vocablo peculiar del individualismo hispano: no se trata del *nihil* latino, de la ausencia del ser, *neant* francés. Es la voluntad activa del "no ser" y del no hacer. No "quiero nada", dice el español, traduciendo un querer en disponibilidad o unas ganas que vacan por propio ímpetu. No

[17] *La agonía del cristianismo*, cap. VI, p. 62; Edit. Losada, B.C., Buenos Aires, 1938.

me importa "nada" que traduce el apetito vacante de preocupación. A este especial nihilismo hispano, Unamuno le denomina "nadismo", "nadismo que nadie ha definido mejor que el pintor Ignacio Zuloaga cuando, enseñando a un amigo su retrato del botero de Segovia, un monstruo a lo Velázquez, un enano disforme y sentimental, le dijo: —¡Si vieras qué filósofo! ¡No dice nada! No es que dijera que no hay nada o que todo se traduce en nada, es que no decía nada. Era acaso un místico sumergido en la noche oscura del espíritu de San Juan de la Cruz... el botero de Segovia, al no decir nada de nada, se ha librado de la obligación de pensar, es un verdadero librepensador." [18]

Este individualismo, cuyas características vamos glosando al hilo del pensamiento unamuniano, conduce al español a un dogmatismo ideológico, a un maniqueísmo inconsciente y a una aguda ideofobia. "España es el país de los más papistas que el Papa." Todo "yo" incomunicado es dogmático; el intento de diálogo, por el contrario, requiere flexibilidad ideológica. "Aquí hemos padecido de antiguo un dogmatismo agudo; aquí ha regido siempre una inquisición permanente, la íntima y social... aquí es donde la ideocracia ha producido mayor ideofobia... todo español es un maniqueo inconsciente; cree en una Divinidad cuyas dos personas son Dios y el Demonio, la afirmación suma y la suma negación... Es un pueblo que razona poco porque le han forzado a raciocinar con exceso... a vivir de préstamo con pocas ideas, y ellas escuetas y perfiladas a buril, esquinosas, ideas hechas por la discusión escolástica." [19] Proyección de este dogmatismo en la convivencia es la tendencia del español a la incomunicación. "Propende el español a vivir en la calle o en el café, entre gentes y en continua charla. y esto haría creer al observador superficial que somos un pueblo comunicativo. Y nada hay más

[18] *Ibid.*, p. 64 .
[19] "La ideocracia", *Ensayos*, I, pp. 256-57; Aguilar, Madrid, 1945.

lejos de la verdad. Me moriré sin haber conocido a las más de las personas con las que hablo y trato a diario, y, si las conozco algo, es a pesar de ellas mismas y no por su voluntad."[20] Esta radical tendencia a la incomunicación produce otro rasgo colectivo que ha influido poderosamente en la historia de los hechos diarios, comunales, al que Unamuno denomina "cantonalismo" o "kabilismo" (de las *kabilas* moras; agrupaciones cerradas, semifamiliares), cuyo equivalente es la disgregación y el desagrupamiento nacional. Y, a su vez, el kabilismo o cantonalismo se encuentra en estrecha relación con la llamada por Unamuno "envidia hispánica".

"Hay un pecado capital muy genuinamente español —escribe en su crítica al mencionado libro de Hume[21]— y ese pecado es la envidia, nacido de nuestro especial individualismo. La envidia ha estropeado y estropea a no pocos ingenios españoles... hay en el fondo de nuestra casta cierto poso de avaricia espiritual, de falta de generosidad de alma, cierta propensión a no creernos ricos sino a proporción que son los demás pobres." Y en un artículo posterior, titulado "La envidia hispánica",[22] trata de analizar las razones por las cuales el español vive, secularmente, en una densa atmósfera de envidia e invidencia. "Es la terrible plaga de nuestras sociedades", asevera, extendiéndola hasta los pueblos hispano-americanos. "Es la envidia más que otra cosa lo que nos ha hecho descontentadizos, insurrectos y belicosos." La envidia se produce en la ociosidad intelectual, o sea en la ausencia de personalismo, que conforme antes indicamos, utilizando textos de Unamuno, es la proyección del hombre hacia dentro de sí mismo, con carácter ontológico, ilimitado y, por consecuencia, afín a los demás hombres. También nace del parasitismo religioso, de

[20] "A lo que salga", *Ensayos*, I, p. 601; Aguilar, Madrid, 1945.
[21] "El individualismo español", *Ensayos*, I, p. 445; Aguilar, Madrid, 1945.
[22] "La envidia hispánica", *Ensayos*, II, pp. 401 *ss.*; Aguilar, Madrid, 1945.

la creencia dogmática, una de las resultantes del individualismo español. A la envidia como característica de la condición humana, desposeída de contenido social, sociológico, ha dedicado Unamuno una problematización novelesca en *Abel Sánchez* tal como vimos anteriormente.

Otras dos características del individualismo hispano son la codicia y la ambición de gloria. "Se dirá que a Sancho le sacó de su casa la codicia, así como la ambición de gloria a Don Quijote, y así tenemos en amo y escudero, por separado, los dos resortes que juntos en uno han sacado de sus casas a los españoles." [23] En una como en otra radica un afán de individuación, por medio de acumulación de riqueza y poder en el primer caso, por medio de distinción y lejanía en el segundo. Sed de oro y sed de fama que han llevado a los españoles a curiosas y desatinadas empresas universales, convirtiendo su existir en una incansable lanzadera histórica.

A este análisis breve e incompleto del *topos* hispánico añadamos la "utopía" hispánica que preconiza Unamuno. Como debe ser, a su juicio, el hombre español aprovechando la topografía material: patria-tierra-paisaje y la topografía histórica para construir una valiosa topografía espiritual. No olvidemos que la generación del 98 se caracteriza, sobre todo, por sus perfiles soñadores y proyectistas —otra característica del existir hispánico que Unamuno no describe precisamente porque la vive— y, por consiguiente, su última instancia es siempre utópica. Pues bien, el programa utópico del hombre español lo encontramos redactado en su ensayo "Adentro" (1900) y sostenido después, con ligeras variantes, en toda su obra. Pudiéramos reducirle a un decálogo: a) *Existencia sobre conciencia, vida sobre intelecto, huída del pasado histórico para vivir en el presente-intrahistórico:* "¡Nada de plan previo! No hace el plan a la vida,

[23] *Vida de Don Quijote y Sancho*, cap. VII, p. 50; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires, 1943.

sino que ésta lo traza viviendo. No te empeñes en regular tu acción por tu pensamiento; deja más bien que aquélla te forme, informe, deforme y transforme éste. Vas saliendo de ti mismo, revelándote a ti propio; tu acabada personalidad está al fin y no al principio de tu vida; sólo con la muerte se te completa y corona. El hombre de hoy no es el de ayer ni el de mañana, y así como cambias, deja que cambie el ideal que de ti propio te forjes. Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo; vas descubriéndote conforme obras." b) *Solitarismo:* "Aíslate por primera providencia y en la soledad conversa con el universo si quieres, habla a la congregación de las cosas todas." c) *Aceptación del individualismo sin dogmatismo:* "Frente al dogmatismo exclusivista, acéptalo todo aunque te digan que es una manera de todo negarlo. Déjales con lo que llaman sus ideas cuando en realidad son ellos de las ideas que llaman suyas. Tú mismo eres idea viva, no te sacrifiques a las muertas, y muertas son todas las enterradas en el sarcófago de las fórmulas. . ." pero "no te creas más, ni menos ni igual que otro cualquiera, que no somos los hombres cantidades. Cada cual es único e insustituible; en serlo a conciencia pon tu principal empeño." d) *Entrega consciente a la patria-tierra-paisaje y huída de la nación-historia:* "No quieras influir en eso que llaman la marcha de la cultura, ni en el ambiente social, ni en tu pueblo, ni en tu época, ni mucho menos en el progreso de las ideas, que andan solas. No en el progreso de las ideas, no, sino en el crecimiento de las almas, en cada alma, en una sola alma y basta. Lo uno es para vivir en la historia; para vivir en la eternidad lo otro." e) *Afirmación de lo español en lo universal:* "Pon en tu orden, muy alta la mira, piensa en el público universal no en el español tan sólo y menos en el español de hoy." f) *De lo individual a lo personal como una compensación y a la vez un intento de síntesis:* "Coge a cada uno si puedes, por

separado y a solas en su camarín, e inquiétalo por dentro, porque quien no conoció la inquietud jamás conocerá el descanso. Sé confesor más que predicador. Comunícate con el alma de cada uno y no con la colectividad... Recógete en ti mismo para mejor darte a los demás todo entero e indiviso... forcejea por meter dentro de tu alma el universo entero, que es la mejor manera de derramarte en él. En vez de decir ¡adelante, o arriba! dí: ¡adentro! Reconcéntrate para irradiar: deja llenarte para que rebases luego, conservando el manantial."

IX

CASTILLA: LA CASTA CASTELLANA

La casta histórica

"Al comprender el presente como un momento de la serie toda del pasado, se empieza a comprender lo vivo de lo eterno, de que brota la serie toda... Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre a conocerse, tiene que estudiar de un modo u otro su historia... En el asunto que nos ocupa aquí, para llegar a lo duradero de nuestro casticismo, a su roca viva, conviene estudiar cómo se ha formado y revelado en la historia nuestra casta histórica." Así comienza Unamuno el ensayo "La casta histórica castilla" después de haber puesto en marcha sus engranajes historicistas, con la radical diferenciación establecida entre historia e intrahistoria.

De raza española nadie habla en serio —añade—, y sin embargo hay casta española. Esta casta va dejando su huella en el espíritu colectivo a través de la lengua. El hecho de que la lengua oficial española sea la castellana está lleno de significación. Como lo está el hecho de que la literatura auténticamente castiza en España sea literatura castellana y el que buena parte de la llamada ideología castiza, tradicional, sea pura y simplemente ideología castellana. ¿No obliga esta peculiar coincidencia, que no termina aquí, sino que imbrica numerosas formas menores del vivir hispánico, a pensar que Castilla es lo que ha dado tono y espíritu a lo español, cuando menos hasta la fecha? Si es así, lo español sometido a lo castellano precisará para ser comprendido en su casticismo —en su intrahistoria— un análisis previo de la "casta histórica castilla",

de aquella hidalga tierra isabelina,
la de cruz y espadón, sotana y cota
que allende el mar, en extensión remota,
vendió su sangre al precio de una mina.

(*Rosario de sonetos líricos*, XXVII)

Castilla y la generación del 98

La "entrada" en Castilla —en el espíritu o casta castellana, como dice Unamuno— fué una curiosa experiencia para todos los componentes de la generación del 98. Se trató, en su totalidad, de hombres de la periferia española que llegaron al predio castellano en su juventud. Unamuno y Baroja vascos, Machado andaluz, Azorín levantino, Valle Inclán gallego. Todas sus vivencias infantiles fueron periféricas, marineras. lejos de tierra adentro; sus paisajes delicados, blandos, luminosos y llenos de saudade, ajenos a la monocromía dolorosa por idéntica del paisaje de Castilla. Todos ellos venían influídos por formas de expresión dialectales. Todos sintieron, al entrar por vez primera en la capital española, una sensación de ahogo y repelencia. Sin embargo, todos ellos, al cabo de más o menos tiempo, fueron castellanizados, sometidos al espíritu de la "casta" por una operación absorbente que, por sí sola, justificaría en lo personal el punto de vista unamuniano, respecto a la conquista y absorción por parte de Castilla de las pluralidades regionales ibéricas.

En cuanto a Unamuno se refiere, podemos rehacer su experiencia personal a través de sus propios textos. El período de repelencia corresponde a sus años de juventud, cuando estudia en la Universidad madrileña teniendo como trasfondo imaginario de la modesta hospedería donde se aloja, las verdes montañas de su Bilbao. El período de adhesión se inicia con la llegada a Salamanca y la gradual conquista que efectúa, sobre el profesor novel, esta tranquila y madura ciudad castellana.

En 1889, Unamuno escribe, por vez primera, sobre Castilla. Son impresiones juveniles provocadas por un viaje a Alcalá de Henares, la vieja Compluto universitaria del cardenal Cisneros. Y las publica en la hoja literaria de *El noticiero bilbaíno*. Su estado de ánimo pasa por tres fases diversas y complementarias. Una primera de pasmo ante el descubrimiento: "¡Ancha es Castilla! ¡Y qué hermosa la tristeza enorme de sus soledades, la tristeza llena de sol, de aire, de cielo! En Castilla el espíritu se desase del suelo y se levanta; se siente más allá y el alma sube a otras alturas a contemplar sobre estos horizontes inacabables y secos una bóveda azul y transparente, inmóvil y serena. Comprende que estos campos hayan producido almas enamoradas del ideal, secas y cálidas, desasidas del suelo, ambiciosas, conquistadoras." Otra subsiguiente reacción y aparece el vasco, el hombre de periferia, reacio al espíritu de la "casta": "Yo soy menos grave, menos melancólico y prefiero mis encañadas frescas, mis paisajes de nacimiento de cartón, el cielo de nubes, los días grises, todo lo que acompañado de tamboril y chistu, después de merendar bien y beber buen chacolí, da una alegría agria. Mi corazón es, por fortuna o por desgracia, de carne y prefiere a esta austera poesía el lirismo ramplón de nuestras montañas." Finalmente, una tercera reacción producida por el sopesamiento, ya intelectualizado, del contraste: "Este campo y este cielo me abruman y me parece que me arrancan de mí mismo. Me entran ganas de exclamar con Michelet: ¡mi yo, que me devuelvan mi yo! No comprendo la apatía de esta gente. ¿Quién sabe si al final de todo nos hallaremos con que éstos dormitan en el vacío y nosotros sonambulizamos en él?"

Quince años más tarde la decisión está tomada. Descubierto el paisaje castellano en su profundidad intrahistórica, se produce la trascendencia. A un lado queda la historia de hechos de superficie y, con ella, la crítica de esta historia en sus aspectos negativos tal

como veremos a continuación. A otro lado la esencia castellana, tal como se desprende de este sobrio poema: "Castilla", con el que se abre la segunda parte de su libro de *Poesías:*

Tú me levantas, tierra de Castilla,
en la rugosa palma de tu mano,
al cielo que te enciende y te refresca,
al cielo, tu amo.

Tierra nervuda, enjuta, despejada,
madre de corazones y de brazos.
toma el presente en ti viejos colores
del noble antaño.

Con la pradera cóncava del cielo
lindan en torno tus desnudos campos,
tiene en ti cuna el sol y en ti sepulcro
y en ti santuario.

Es todo cima tu extensión redonda
y en ti me siento al cielo levantado,
aire de cumbre es el que se respira
aquí, en tus páramos.

¡Ara gigante, tierra castellana,
a ese tu aire soltaré mis cantos,
si te son dignos bajarán al mundo
desde lo alto!

Tierras y hombres de Castilla

Mas para llegar a esta decantación, Castilla ha pasado por un exigente tamiz crítico: el que separa lo histórico castellano, lo peculiar de la casta que se impone a la historia española y modifica a su modo la plural forma de vida de todos sus pueblos, de lo castizo eterno. Esta división entre Castilla-nación y Castilla-tierra se efectúa a través de la serie de ensayos titulada *En torno al casticismo.* Se trata de demostrar hasta qué punto la fuerza absorbente castellana, la misma que le ha absorbido a él, Miguel de Unamuno, ha sido capaz de absorber y paralizar los centros reguladores de los demás pueblos españoles, inhibiendo su con-

ciencia histórica a favor de la idea unitaria, conquistadora, imperialista y catolizante peculiar del espíritu castellano. Y efectuada la demostración, de iniciar el camino contrario que consiste en reabsorber al espíritu castellano en otro superior y más complejo, el español, que es el producto de la intrahistoria peninsular.

Comienza esta presentación crítica con una síntesis del paisaje tal como se ofrece, pleno de fuerza telúrica, a los ojos del que se adentra en él. Son estas breves páginas unamunianas quizá de las más logradas, repletas de fuerza descriptiva, trazadas con la firmeza de vuelo de un ala de pájaro. Desde la periferia española, atravesando valles, gargantas, hoces y encañadas, la mirada unamuniana va subiendo por el declive de la meseta central hasta llegar al que denomina "país de los castillos", donde la vista contempla "campos ardientes, escuetos y dilatados, sin fronda y sin arroyos, campos en que una lluvia torrencial de luz dibuja sombras espesas en deslumbrantes claros, ahogando los matices intermedios. El paisaje se presenta recortado, perfilado, sin ambiente casi, en un aire trasparente y sutil. Recórrense a veces leguas y más leguas desiertas sin divisar apenas más que la llanura inacabable donde verdea el trigo o amarillea el rastrojo, alguna procesión monótona y grave de pardas encinas, de verde severo y perenne, que pasan lentamente espaciadas, o de tristes pinos que levantan sus cabezas uniformes. De cuando en cuando, a la orilla de algún pobre regato medio seco o de un río claro, unos pocos álamos, que en la soledad infinita adquieren vida intensa y profunda. De ordinario anuncian estos álamos al hombre; hay por allí algún pueblo, tendido en la llanura al sol, tostado y curtido por el hielo, de adobes muy a menudo, dibujando en el azul del cielo la silueta de su campanario. En el fondo se ve muchas veces el espinazo de la sierra, y al acercarse a ella, no montañas redondas verdes y frescas, cuajadas de arbolado, donde salpiquen al vencido hele-

cho la flor amarilla de la argoma y la roja del brezo, sino estribaciones de huesosas y descarnadas peñas erizadas de riscos, colinas recortadas que ponen al desnudo las capas del terreno resquebrajado de sed, cubiertas cuando más de pobres hierbas, donde sólo levantan cabeza el cardo rudo y la retama desnuda y olorosa. En la llanura se pierde la carretera entre el festón de árboles, en las tierras pardas, que al recibir el sol que baja a acostarse en ellas se encienden de un rubor vigoroso y caliente." "¡Qué hermosura la de una puesta de sol en estas solemnes soledades! Se hinchan al tocar el horizonte como si quisiera gozar de más tierra y se hunde, dejando polvo de oro en el cielo y en la tierra sangre de su luz. Va luego blanqueando la bóveda infinita, se oscurece de prisa, y cae encima, tras fugitivo crepúsculo, una noche profunda, en que tiritan las estrellas. No son los atardeceres dulces, lánguidos y largos del septentrión." [1]

Examina después la población, generalmente recogida en apiñadas villas o lugares distanciados por extensas y peladas soledades; "todas las viviendas apiñadas en torno a la Iglesia para prestar su ayuda frente a la implacable naturaleza, como si las familias que las viven buscaran una segunda capa, en cuyo ambiente aislarse de la crueldad del clima y la tristeza del paisaje". Y en torno a estos lugares, los lugareños, mozos de mula, labriegos, pastores, andando largos trechos para atender a la labranza y regresando al atardecer en busca de descanso reconfortante, bajo el cielo pardo, montados en sus mulas, dando al aire sus cantares lentos, monótonos y tristes que se pierden en la inmensidad del campo lleno de surcos. Y sus mujeres sudando sobre la tierra inhóspita, en el trabajo diario, silenciosas a veces, a veces murmuradoras. Unos y otras "almas vivas con fondo transitorio y fondo eterno y una intrahistoria castellana".[2]

[1] "En torno al casticismo: la casta histórica Castilla", *Ensayos*, I, pp. 63-74; Aguilar, Madrid, 1945.
[2] *Ibid.*

¿Cómo es por dentro, en su intimidad, esta casta castellana? Se trata de una casta de "complexión seca, dura y sarmentosa, tostada por el sol y curtida por el frío, una casta de hombres sobrios, producto de una larga selección por las heladas de crudísimos inviernos y una serie de penurias periódicas, hechos a la inclemencia del cielo y a la pobreza de la vida",[3] hombres calmosos, taciturnos, de conversar pausado y grave, que parecen reyes destronados; socarrones a veces como Sancho, el bachiller Carrasco y Quevedo; callados pero incontenibles cuando un extraordinario deber les desata la lengua, como el Per Bermúdez del *Poema del Cid*, aquel a quien Ruy Díaz dice: "fabla Pero Mudo, varón que tanto callas", y entonces "Pero Vermúdez comenzó de fablar —detienes'le la lengua, non puede deliberar —mas cuando empieza, sabed, nol da vagar." Hombres tenaces y lentos, que requieren fuertes estímulos y largo tiempo para la reacción que les pone en activo, pero que una vez aferrados a una idea no la sueltan fácilmente; hombres del "sostenella y no enmendalla" del personaje de Don Guillén de Castro. Sus costumbres son, como ellos, sobrias: sus juegos, sus danzas, su música —monótono tambor y pandereta y dulzaina—. Sobrios sus cantos llaneros con los que hacen contrapunto a la labor del arado. Sobrios en sus comidas sin gran artificio culinario, apenas condimentadas o condimentadas con picantes ardorosos. A esta rigidez dura, recortada, lenta y tenaz la llaman naturalidad. Sin embargo, "estos hombres tienen un alma viva y en ella el alma de sus antepasados, adormecida tal vez, soterrada bajo capas superpuestas, pero viva siempre. En muchos, en los que han recibido alguna cultura sobre todo, los rasgos de la casta están alterados, pero están allí." Lo importante es hallar, a través de unos y otros, el carácter de esta casta, para así comprender mejor cuál ha sido el proceso de "castiza-

[3] *Ibid.*

ción" sufrido por toda España bajo la fuerza dominadora de este grupo español. Para ello, conviene examinar seguidamente el proceso histórico seguido por Castilla, primero al formarse como entidad política-militar independiente; después, al imponerse a las demás entidades que integraban la España cristiano-árabe. Y una vez en posesión de esta historia de hechos o superficie—la historia de los manuales al uso—, descubrir las características castizas formadas en el pueblo castellano al curso de su existir histórico. Ambos descubrimientos, puestos en relación con la Castilla de hoy, nos darán el precipitado último bajo el cual nos será fácil: *a)* descubrir las líneas generales del existir hispánico, incluyendo a las demás regiones, formadas alrededor de la fuerza expansiva de Castilla por movimientos defensivos, y *b)* procurar una tónica para el futuro que, integrando Castilla y las regiones, produzca una "españolidad" regenerada, poderosa y viva, capaz de poner de acuerdo historia e intrahistoria. La España "soñada" que ambicionaron, con Unamuno, todos los hombres del 98.

La casta histórica castilla

No alcanza el pensamiento unamuniano un rigor y exactitud deseable en el análisis histórico de la formación y expansión de Castilla. Comparada su tarea crítica con la que, años más tarde, había de ofrecernos por ejemplo Américo Castro en su *España en su historia*, resulta casi trivial. Sin embargo, bastantes de los resultados críticos que ambos alcanzan son semejantes. Unamuno tuvo la intuición de que el espíritu castellano se fué haciendo con arreglo a determinadas características, fruto de su existir al contacto con formas de vida impuestas a la vez, desde dentro y desde fuera. Castilla, en suma, fué resultado de la presión exterior: invasión de España por los pueblos islámicos y de las condiciones de tierra-paisaje de la altiplanicie. Había que oponer una contracorriente a la co-

rriente invasora y forjar una unidad en torno a quien mejor respaldase esta defensiva. La unificación fué llevada a cabo por Castilla, por ser región donde se cruzaban las comunicaciones de los distintos pueblos hispánicos y ser el granero general. Por otra parte, la conformación de paisaje: altura, meseta, amplitud de horizonte, había dotado al hombre castellano de un espíritu a la vez dominante y expansivo. De un lado tendencia a concentrar poder, como reacción hacia la dispersión que la llanura produce por su ilimitación de horizontes; de otro, vigorosa acción conquistadora y expansiva por ser la llanura camino abierto hacia todos los más allá. Exclusivismo y universalismo a la vez, que caracterizan al espíritu castellano y justifican cómo una comunidad a la vez hermética y expansiva pudo unificar a España en torno a su puño histórico y proyectarla, más tarde, en un solo haz, hacia empresas conquistadoras. "Castilla paralizó los centros regulares de los demás pueblos españoles, inhibióles de la conciencia histórica, en gran parte les echó en ella su idea, la idea del unitarismo conquistador, de la catolización del mundo, y esta idea se desarrolló y siguió su trayectoria castellanizándolos. Y de los demás pueblos españoles brotaron espíritus hondamente castellanos, castizamente castellanos... Esta vieja Castilla formó el núcleo de la nacionalidad española y le dió atmósfera: ella llevó a cabo la expulsión de los moros, a partir del país de los castillos levantados como atalayas y defensas y clavó la cruz castellana en Granada; poco después descubrieron un nuevo mundo galeras castellanas con dinero de Castilla." [4]

A partir de este momento histórico, la libertad del espíritu colectivo español desaparece totalmente y comienza la tarea unitaria imperial, precipitándose España "grandezas tras grandezas" hacia lo que siglos más tarde ha de ser denominada la "damnosa heredi-

[4] *Ibid.*, pp. 56-62.

tas" castiza. Unamuno lleva a cabo un segundo análisis de este mismo proceso en 1906, a través de su ensayo "Más sobre la crisis del patriotismo", que conviene integrar en el texto que vamos glosando. El empeño por imponer su concepción de la vida a otros pueblos hispánicos por parte de Castilla se cifró, en sus tiempos de mayor predominio, en aquel ideal de unitarismo que se encierra en los dos últimos versos del soneto de Hernando de Acuña, poeta imperial en la corte de Carlos I:

> Una grey y un pastor sólo en el suelo,
> un monarca, un imperio y una espada.

Toda libertad fué suprimida en beneficio de la unidad, porque se buscaba la unidad pura, sin la menor diferenciación de partes. No se olvide, observa Unamuno, que "el simplicismo ha sido siempre el sello característico de las producciones castellanas. Todas las manifestaciones castizas de su espíritu, incluso las más vigorosas, las imperecederas, llevan el cuño de la simplicidad." [5] Esta simplicidad ha estado siempre servida por una pura voluntad, un voluntarismo en potencia ajeno muchas veces al motivo por el cual se mueve. Y así, junto a la unidad "continente", se produjo una energía de continente, energía por la energía, "pura voluntad casi indiferente a lo querido, un salirse con la suya". Representantes de esta energía pura, típicamente castellana, fueron conquistadores como los Pizarro, militares como el duque de Alba, religiosos como Torquemada, "todos los duros conquistadores o gobernantes a cuya férrea voluntad no acompañaba una inteligencia rica en contenido, flexible, compleja, sutil".[6] Esa misma energía fué la que produjo el más férreo instrumento de unificación en Castilla: el Tribunal del Santo Oficio. "Porque el Santo Oficio y la Inquisición fueron instrumentos

[5] "Más sobre la crisis del patriotismo", *Ensayos*, I, p. 803; Aguilar, Madrid, 1945.
[6] *Ibid.*, p. 804.

más bien políticos que religiosos. La conservación de la pureza de la fe católica no era sino un pretexto para conservar la unidad nacional que se creía comprometida por la herejía." [7] En otro orden de cosas, el brazo siniestro de la pura energía castellana fué la milicia, los famosos tercios hispánicos proyectados sobre media Europa. "Junto al clericalismo, como su complemento, surgió el militarismo, que es más bien caudillismo. Su foco de vida es el culto al coraje, al arrojo, a la energía como continente, aunque sea sin contenido emocional ni intelectual." Y he aquí, mediante este proceso bosquejado —concluye Unamuno— que la unidad y la voluntad de consuno, en estado puro y desprendidas de sus primitivas y justificables razones de ser, llevaron a España, por medio de Castilla, a un acontecer histórico cuyas consecuencias se prolongan a lo largo de cuatro siglos. "Mediante el proceso que bosquejado queda, hemos venido de la *Hispania maior* a la *Hispania minor* y quiera Dios que no nos lleve a la *Hispania minima*." [8]

El espíritu castellano: los clásicos

¿Dónde ha quedado mejor impresa la huella de este espíritu castellano castizo en la hora de su *maior*, es decir, en la hora del disparo de su arquero? Porque la acción vigorosa, la expansión del haz de flechas unidas en torno a Castilla, no pervive. Estamos en pleno deslizamiento hacia la *Hispania mínima* y es, por tanto, difícil encontrar en esta hora menguante la significación plena de aquel casticismo histórico. Tal piensa Unamuno, y tal pensamiento le lleva a contemplar, alrededor de sí, el material histórico que ha quedado en aquellas épocas. Y como la tradición histórica —no la intrahistoria eterna— se encuentra recogida en la "literatura" he aquí que convendrá analizar la literatura de los tiempos *maiores* para en-

[7] *Ibid.*, p. 805.
[8] *Ibid.*, p. 806.

contrar petrificados, insertos en frisos literarios, los caracteres de la casta castellana. "En aquella literatura se va a buscar el modelo de *casticismo;* es la literatura eminentemente *castiza*, a la vez que es nuestra literatura *clásica*. En ella siguen viviendo *ideas* hoy moribundas, mientras en el fondo intra-histórico del pueblo español viven las fuerzas que encarnaron en aquellas ideas y que pueden encarnar en otras... Nuestra literatura clásica castiza brotó cuando se había iniciado la decadencia de la casa de Austria, al recogerse la idea castellana, fatigada de luchar y derrotada en parte, al recogerse en sí y conocerse, como nos conocemos todos, por lo que había hecho, en el espejo de sus obras." [9]

No efectúa Unamuno un análisis a fondo de la literatura castellana de los siglos XVI y XVII, tal como parece desprenderse de las manifestaciones anteriores. Su calicata es más reducida y unilateral, accediendo más bien a fijar dos tipos polarizantes. En uno de ellos busca lo que considera la sustancia del casticismo histórico temporal y en otro la sustancia de la intrahistoria. Porque dado que lo histórico opera siempre sobre un trasfondo de intrahistoria, es evidente que en la literatura fueron quedando también, aunque oscurecidos por entonces, elementos permanentes del existir español. A estos elementos les denomina, para evitar confusiones, "clásicos". Hay, pues, una literatura de fondo castizo y otra de fondo clásico. "Y está tan ligado lo uno con lo otro, de tal modo se enlazan y confunden, que es tarea difícil siempre distinguir lo castizo de lo clásico y marcar sus conjunciones, y aquello en que se confunden, y aquello en que se separan, y cómo lo uno brota de lo otro y lo determina y limita y acaba por ahogarlo no pocas veces." [10] La literatura castiza, en suma, se centra y autentifica en el teatro del siglo XVII, y ya dentro

[9] "En torno al casticismo: La casta histórica. Castilla", *Ensayos*, I, p. 39; Aguilar, Madrid, 1942.
[10] *Ibid.*, p. 62.

de esta literatura dramática en el teatro de Calderón de la Barca, "porque si otros de nuestros dramaturgos le aventajaron en cualidades, él es quien mejor encarna el espíritu local y transitorio de la España castellana castiza y de su eco prolongado por los siglos posteriores... dando cuerpo a lo diferencial y exclusivo de su casta, a sus notas individuantes". La literatura clásica, eterna, suma de estratificaciones intrahistóricas legítimas del existir español, se centra y autentifica en el *Quijote*. "Cervantes sacó a Don Quijote del alma de su pueblo y en su inmortal libro se lo devolvió a su pueblo y a toda la humanidad"; por tal razón, "Cervantes, como autor, no fué más que ministro y representante de su pueblo" y "cada generación que se ha sucedido ha ido añadiendo algo a este Don Quijote, y ha ido él trasformándose y agrandándose".[11] Por supuesto, no es difícil encontrar a lo largo de toda la obra de Unamuno referencias a textos clásicos que consolidan la dualidad de perspectiva referida, bien armonizando con los caracteres descubiertos en Calderón como representativos de lo castizo, o en Don Quijote como fondo colectivo de la conciencia hispánica. Son referencias breves y esquinadas, unas por la violencia con que juzgan a obras y autores incursos en antiquijotismo, otras por el desdén con que considera ciertas obras literarias del pasado. Cabría aquí un inciso que juzgo de interés y es el siguiente: La actitud de Unamuno frente a la obra literaria se ofrece ante el lector en forma de paradoja y, sin embargo, es una de las pocas actitudes del pensamiento unamuniano en que la paradoja es falaz. En el capítulo anterior quedó indicada la diferencia que existe, para Unamuno, entre lengua y literatura. Literatura es historia y lengua es intrahistoria. De acuerdo con este punto de vista resultaría lo siguiente: la lengua literaria es lengua muerta, petrificada, inútil, y la lengua popular, anónima, coloquial, es lengua

[11] "Sobre la lectura e interpretación del Quijote", *Ensayos*, I, pp. 645-661; Aguilar, Madrid, 1945.

viva, siempre en el tiempo, pues aceptada esta diferenciación, resultaría que, en última instancia, la literatura opera con una lengua inauténtica, falsificada para usos locales en el tiempo. Y, sin embargo, la literatura es sedimentación lingüística, usos vivos y permanentes que se enriquecen por decantaciones y sumas hasta llegar a la propia lengua literaria del propio Unamuno, de otro modo incurso, por el uso de ella, en radical pecado de falsedad. Quizá lo falaz de la paradoja queda destruído si tenemos en cuenta lo siguiente: cuando Unamuno habla de literatura, establece tácitamente una distinción entre la obra literaria como fenómeno lingüístico y hecho social; entre continentes y contenido. Y abstrae el continente, se despreocupa de él y se acerca al contenido en actitud de observador de su pequeño cosmos. Así sucede que Unamuno, cuando analiza el teatro de Calderón, sólo ve aquello que se refiere a usos y costumbres de épocas, ideas fijas, comunales, correspondientes a las formas de vivir castellano de los hidalgos, o de los soldados o de los reyes; argumento de sociedad, en suma. Pero no ve toda la carga semántica que cada vocablo lleva, lo que encierra de pervivencia en el tiempo y caudal intrahistórico; no ve, en suma, la lengua nacional castellana operando a través de Calderón, la misma que tres siglos más tarde, con el estrato calderoniano por debajo, hereda el propio Unamuno. Y esta actitud parcial se produce cuando juzga a los llamados clásicos, tal por ejemplo cuando enjuicia a Quevedo diciendo lo siguiente: "Me carga Quevedo, pongo por caso de clásico cargante y no puedo soportar sus chistes corticales y sus insoportables juegos de palabras", o cuando dice, generalizando su punto de vista: "nuestros clásicos son unos charlatanes que diluyen en un tonel de agua insípida una píldora de filosofía casera que sabe a garbanzo revenido".[12]

Podríamos ofrecer un muestrario crítico extenso,

[12] "Sobre la erudición y la crítica", *Ensayos*, I. p. 702; Aguilar, Madrid, 1945.

pero bastarán con unas cuantas pruebas para percibir hasta qué punto Unamuno opera sobre la literatura de los siglos XVI y XVII en función exclusivamente de su contenido histórico-social. Refiriéndose a Luis Vives, el humanista latino, precisamente escritor en latín (y véase por ello cuán ajeno está Unamuno de tener en cuenta las formas lingüísticas al apreciar la obra literaria) dice, por ejemplo: "Me parece un pensador sensato y nada más, atacado de la misma pastosa y agarbanzada vulgaridad y del mismo buen sentido ramplón de casi todos nuestros escritores castellanos." [13] Más violenta es su diatriba contra el novelista Mateo Alemán: "En estos días, a puro molerme los oídos con el pícaro Guzmán de Alfarache, de Mateo Alemán, me puse a encentrar la lectura de esa *Atalaya de la vida humana*, y me sorprende de que haya habido quien llevara su paciencia a dar remate a semejante sarta de sermones enfadosos y pedestres, de la más ramplona filosofía y de la exposición más difusa y adormiladora que cabe." [34] Si Lope de Vega se salva de esta tunda anticlasicista, es porque "sus comedias son de la naturaleza y no de la industria" y fué arte él mismo, "una fuerza natural, en cuanto es un pueblo, porque fué todo un pueblo", y en el pueblo se sumergió y a él le puso ante los ojos la historia nacional y la vida de los campos".[15] Lope, como Cervantes, son ciudadanos del mundo. Todo lo contrario a la tónica general de sus contemporáneos que producen "una impresión de sequedad, de falta de jugo afectivo, de escasez de sentimientos".[16] Aun refiriéndose a una figura simbólica de arraigo a la vez tan popular y universal como Don Juan, manifiesta, tras reconocer en él características típicamente españolas, que no se siente, como compatriota del tipo, muy halagado, "ya que el tal Don Juan nunca fué

[13] Carta a Ángel Ganivet (14 de octubre, 1898), publicada por la revista *Insula*, nº 35: Madrid, nov., 1948.

[14] "Ramplonería", *Ensayos*, I, p. 665; Aguilar, Madrid, 1945.

[15] "La regeneración del teatro español", *Ensayos*, I, p. 170; Aguilar, Madrid, 1945.

[16] *Ibid.*

santo de mi devoción, profundamente antipático y pernicioso para nuestro pueblo",[17] añaliendo que en un encuentro entre Don Quijote y Don Juan, si éste se hubiera propuesto seducir a la honesta sobrina del hidalgo manchego, el caballero Quijano le hubiese vuelto la espalda asqueado, "creyendo que no debería manchar su lanza en semejante hombre".

Calderón o el símbolo de lo castizo

Pero es en Calderón en "quien mejor encarna el espíritu local y transitorio de la España castellana castiza".[18] Unamuno encuentra en el gran dramaturgo-teólogo del barroco la expresión más feliz de los caracteres históricos castellanos, la expresión literaria de lo nacional-conceptual dominando a lo patrióticopopular. Es curioso apreciar hasta qué punto algunas de las características perfiladas por Unamuno en el teatro calderoniano coinciden con las hechas por Menéndez y Pelayo en sus estudios sobre Calderón[19] antes de entonar su loa en el famoso banquete del Retiro.[20] No podemos detenernos en esta comparación, que resultaría, sin embargo, bastante fructífera. Para Unamuno, el teatro del siglo XVII, la llamada "comedia barroca", es la forma literaria más castiza que ha producido Castilla. Ya hemos visto[21] la importancia que Unamuno concede a la expresión dramática como instrumento de propedéutica colectiva. "El teatro es la expresión más genuina de la conciencia colectiva de un pueblo y lleva a escena la vida de este pueblo, sus tradiciones, su historia. En él interviene activa-

[17] "Sobre Don Juan Tenorio", *Ensayos*, II, pp. 464-460; Aguilar, Madrid, 1945.

[18] "En torno al casticismo: El espíritu castellano", *Ensayos*, I, pp. 75-100; Aguilar, Madrid, 1945.

[19] "Poeta españolísimo... poeta nacional por excelencia... cifra y compendia y resume en sí todas las grandezas intelectuales y poéticas de nuestra edad de oro... la España con toda la mezcla de luz y de sombra, de grandeza y de defectos." M. Menéndez Pelayo, "El teatro de Calderón de la Barca", *Estudios de crítica histórica y literaria*, vol. III; Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1944.

[20] *Ibid.*, "Un brindis en el Retiro", vol. III.

[21] *Vide* cap. III de esta obra: "Formas de expresión y método de pensamiento en Miguel de Unamuno", en su apartado: "La catarsis dramática".

mente el público, es un colaborante desde fuera, con sus formas de vida y su problemática comunal. El gran mérito de Calderón consistió en haberse sabido hacer símbolo de su casta en esta realidad de segundo orden que es la escena. Por tal razón, si queremos aislar en toda su pureza los caracteres típicamente castellanos en la época de su mayor fijación, nos bastará con asomarnos al teatro calderoniano y recorrer todas sus piezas. Esta operación es la que Unamuno efectúa en el tercer ensayo de *En torno al casticismo.* Sinteticemos sus ideas generales.

Los personajes de este teatro —dice— se forman de fuera a dentro, más por cristalización que por despliegue orgánico —ley característica de las individualidades hispánicas tan escasas de personalidad, conforme vimos en páginas anteriores—. En ellos se dan, como en el español castizo, la voluntariedad simplicista y la fe en la "gana". La monotonía de caracteres que en escena se aprecia es el resultado de la monotonía de caracteres en la vida real, de complejidad escasa y formados por presión exterior, plantados frente al mundo, tenaces e incambiables. Al plantarse estas almas unas frente a otras se produce un anarquismo igualitario y un sentido de justicia primitivo, tal como se aprecia en arquetipos calderonianos como Pedro Crespo, el alcalde de Zalamea. Sumadas todas ellas dan como resultado una sociedad guerrera donde destaca la pura física del valor —valor de toro—. Cuando la voluntad no logra domar el curso de los acontecimientos se abandona fatalista, pero no se adapta. En los arquetípicos hidalgos calderonianos encontramos también el castizo horror al trabajo en oficios mecánicos, menestrales, contrapesado por el derroche de sobrehumanos esfuerzos en tareas de "honra". Circula, a compás de este horror al trabajo manual, una valoración mágica de la riqueza, entendida como oro manuable y no como mercadería. Y una serie de "imperativos categóricos" que comienzan jerárquicamente con referencia a Dios y siguen a tra-

vés de la interpretación de los dogmas de la Iglesia para ultimar en las llamadas virtudes cardinales y teologales. Las relaciones humanas son tasadas con referencia a la pública opinión—la de los otros—cual corresponde a conciencias de poderosa individualización. Cada individuo se afirma frente a los otros y para hacer respetar su individualidad busca ser temido. La preocupación por la opinión pública es el fondo del honor castellano, especie de cuidado permanente por el buen nombre y la fama del hecho diario. En sus relaciones político-sociales, cada individuo celoso de su personalidad otorga franquicia a la jerarquía estamental, comenzando por el rey que está en cabeza, pero sometiendo siempre su obediencia, en última instancia, al libre e inviolable santuario de la conciencia. Dentro de la vida familiar, las relaciones entre hombre y mujer carecen de intrincamientos eróticos y acentos de pasión subjetiva. Los amores quedan sometidos también al concepto del honor y su guarda celosa. El apetito sexual es, grosero y austero, honorable como débito matrimonial y ajeno a la casuística del adulterio. Los celos son de honor ofendido y operan en función de defensa social. La familia aparece fuertemente individuada y los hijos y colaterales son, subsidiariamente, guardadores del honor general. El único lazo social es la religión y con ella una moral externa, formalista, a la vez que una casuística para ejecución de métodos que permitan "ganar el cielo". La fe, al ser profundamente individualizada, se convierte en intolerancia. Y la vida ultraterrena, por ley de polarización y contraste, se simplifica en torno a dos grandes y únicos sectores: el mandado por Dios y el regido por Satanás: un cielo que conquistar y un infierno que temer.

Todos estos caracteres, resumidos en esquema, se encuentran en el teatro calderoniano. Responde a las formas recortadas, agudas, del casticismo castellano. Ellos dotan de especial filosofía a la vida española durante los siglos XVI y XVII y permanecen latentes en

la "casta" hasta épocas contemporáneas. Cuando tratan de efectuar una operación de trascendencia y eternizarse más allá de la vida cotidiana, derivan hacia la mística. Casta la castellana de conquistadores, hidalgos y, sobre todo, individualidades absolutas movidas por una pura voluntad, cuando aprecian la distancia entre lo desmesurado de sus aspiraciones y lo pequeño de su realidad, cierra los ojos al exterior y los abre a la contemplación de su verdad por medio de un individualismo místico. Esta mística equivale a un escape de la libertad interior bajo la presión del ambiente social que el choque de individualismos crea. Pero esta contemplación liberadora es fe vacía y sublimada por el camino individual, a través del contacto directo y excluyente de cada uno con Dios, con su propio Dios.

Don Quijote o el símbolo de la utopía

Hasta aquí la casta histórica. Frente a ella, en una polarización de contrarios, la tradición eterna. Aparece aquí la dualidad hispánica, el tema de la aporía española de las "dos Españas" que desde el siglo XVI se acusa con marcado carácter en la vida de este pueblo que "vive desviviéndose", conforme la expresión dramática de Américo Castro. Cuando Unamuno termina su serie de ensayos en torno al casticismo diciendo: "Una ojeada al estado mental presente de nuestra sociedad española nos mostrará a esta *vieja casta histórica* luchando contra el pueblo nuevo", reconoce una vez más la existencia del más agudo problema de España y busca fórmulas para resolverle en una identidad a estos contrarios. Es, en definitiva, el gran tema de su generación la primera en que toma conciencia problemática tal situación hasta ahora irresoluble.

La utopía española, contraria al *topos* castizo, está dada en un ejemplo del vivir hispánico que los españoles tienen constantemente ante su vista y que, sin embargo, desdeñan ver. Se trata de la figura simbó-

lica de Don Quijote, que adquiere para Unamuno, como para ningún otro español hasta hoy, carne y hueso heroicos tan reales como la carne y el hueso que nos conforman biológicamente. ¿No había dicho Unamuno, en más de una ocasión, que la vida del personaje imaginario adquiere tanta realidad de verdad o más que la vida del ente trivial, terrícola e innominado que pasa por la historia como una simple medida de tiempo y deja su historia propia en oquedad? Pues bien, Don Quijote, por la fuerza de su personalidad proyectada sobre el tiempo, inmortalizada en el ejemplario de sus obras, está en condiciones de vivir una vida más real y verdadera que la vida de ficción. Es una criatura vital, viviendo la vida del espíritu, trasportada al ámbito español eterno y, aún más, al ámbito universal. De forma que los españoles deseosos de modificar sustancialmente los caracteres de su casta castiza no tienen más que dirigir su mirada y aplicar sus fervores imitativos a este ejemplario de la tradición eterna, hijo espiritual de Miguel de Cervantes, emancipado de él y dueño perfecto de su destino. Tal es el sentido de su gran exégesis quijotesca *Vida de Don Quijote y Sancho*, tan mal comprendida por aquellos que al no aceptar este postulado de la vida verdadera del héroe imaginario sólo se acercan al Quijote como un receptáculo de estilo literario, un ámbito de ficción para entretener imaginaciones en simpatía o cuando más una presentación de problemas sociológicos por medio del decir novelesco. Pero antes, en 1896, intuyendo el gran tema, Unamuno había escrito lo que sigue: "Sólo matando la vida y la verdad verdadera con ella, se puede separar al héroe histórico del novelesco... porque existir es obrar, y Don Quijote, ¿no ha obrado y obra en los espíritus tan activa y vivamente como en el suyo obraron los caballeros andantes que le habían precedido?" [22] Nace de un empeño colectivo del alma intra-

[22] "El caballero de la triste figura", *Ensayos*, I, p. 199; Aguilar, Madrid, 1945.

histórica española y Cervantes lo sirve de buen partero. Hay aquí ideas de corte carlyleano, referibles al héroe y su situación fecundante del *phatos* colectivo, que nos ofrecen un Don Quijote-Mesías de la comunidad española aun antes de que éste hubiera surgido, como ente de imaginación, en la mente cervantina. El alma de un pueblo presiente a su héroe como condensación difusa de ella. Y al aparecer el héroe, por el hecho de estar situado en una circunstancia histórica, respira a compás de ella y se temporaliza en lo aparencial, siquiera sea para adaptarse a la vida. Pero siempre respira, de todos modos, las ideas grandes de su tiempo. De aquí el que Don Quijote sea, a la vez, intemporal y temporal, espécimen del hombre utópico español y muestrario de ciertas formas de vivir hispánico a fines del siglo XVI. Finalmente, "el héroe es muchas veces harto sublime para vestir carne mortal, o sobrado estrecho el ámbito que haya de recibirlo, y brota entonces ideal, legendario o novelesco, no de vientre de mujer, sino de fantasía de varón. Héroes son éstos que viven y pelean y guían a los pueblos a la lucha, y en ella les sostienen, no menos reales y vivos que los de carne y hueso, tangibles y perecederos... Del alma castellana brotó Don Quijote, vivo como ella." [23]

Esta verdad queda, sin embargo, visibilizada en mínimas proporciones por el hecho de que Don Quijote-héroe, símbolo de la utopía española, está rodeado de comentadores y escoliastas de su vivir que corresponden, como sucede generalmente con todos los eruditos, al más típico casticismo castellano, y, además, porque el contacto vivo y fecundo con el héroe no tiene lugar debido a que "es España una de las naciones en que menos se lee el *Quijote*, y desde luego aquella en que peor se suele leer".[24] La culpa de esto la tienen, en primer lugar, sus críticos y comentado-

[23] *Ibid.*

[24] "Sobre la lectura e interpretación del Quijote", *Ensayo*, I, pp. 645-662; Aguilar, Madrid, 1945.

res. "La historia de los comentarios y trabajos críticos sobre el *Quijote* en España es la historia de la incapacidad de una casta para penetrar en la eterna sustancia poética de una obra." [25] La exégesis quijotesca de Unamuno es, en primer término, un esfuerzo por sobrepasar esta lamentada situación. La primera condición que se requiere para conseguir la trasfusión de la sangre quijotesca al cuerpo hispano, es separar a Don Quijote de Cervantes. "El *Quijote* no es de Cervantes, sino de todos los que lo lean y lo sientan. Cervantes sacó a Don Quijote del alma de su pueblo y del alma de la humanidad toda, y en su libro inmortal se lo devolvió a su pueblo y a toda la humanidad... Y si Cervantes resucitara y volviese al mundo, no tendría derecho alguno para reclamar contra este Quijote (el de hoy, el que Unamuno ve ante sí, como producto de un enriquecimiento a través del tiempo y en virtud de su intemporalidad) que del suyo no es sino la hipóstasis y como el punto de partida." [26] A Unamuno no le cabe duda de que Cervantes es un caso típico del escritor que queda confundido por su creación, inferior a ella en estatura. "Si Cervantes no hubiera escrito el *Quijote*, cuya luz resplandeciente baña sus demás obras, apenas figuraría en nuestra historia literaria sino como ingenio de quinta, sexta o décimatercia fila." [27] En rigor, concluye Unamuno, Cervantes es el padre del Quijote, pero su madre es España, es decir, el pueblo en que Cervantes y Don Quijote vivieron, y Don Quijote tiene mucho más de su madre que de su padre. Este padre, que casi es menos que padre, una especie de padre putativo, acaba por ser convertido, al curso de esta dialéctica crítica unamuniana, en una especie de mero instrumento para que la España del siglo XVI pariese a Don Quijote. Cervantes resulta ser un ministro, representante o apoderado de España en la gestación del héroe. Todavía

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*

más: "Cervantes hizo en el *Quijote* la obra más impersonal que pudo hacerse." [28]

Esta tremenda diatriba, que ha erizado y seguirá erizando el cabello a todos los cervantistas, es el resultado inevitable de la "metanoía" quijotesca: un ente heroico e individual convertido en utopía colectiva hispánica. "Cada generación que se ha sucedido ha ido añadiendo algo a este Don Quijote, y ha ido él transformándose y agrandándose." [29] Para Unamuno, entre los españoles se da la intuición de este voluminoso fenómeno, pero no la voluntad activa de operar a compás de él. Aun fuera de España, por un error de perspectiva se confunde a Don Quijote con el *topos* hispánico. Esto no es cierto todavía, pero revela una presencia de verdad.

No es el español Don Quijote, pero puede y debe serlo alguna vez. "Aún no ha empezado el reinado de Don Quijote." Hay que rescatarle de la prisión en que se encuentra, adquirir conciencia de sus posibilidades, alzar su pavés y salir al rescate de su sepulcro. Tal es, precisamente, el significativo título de la introducción a la *Vida de Don Quijote y Sancho* unamuniana, "El sepulcro de Don Quijote". Cuando los españoles adquieran conciencia de esta misión, entrarán en el secreto de su eterna tradición, fructificarán sobre su intrahistoria el acaecer temporal de su historia, salvarán la aporía y reducirán los contrarios a unidad. Las palabras con que Unamuno excita a la cruzada del sepulcro tienen el tono profético y carismático de las alocuciones con que Bernardo de Claraval reclamaba la movilización para el rescate del sepulcro jerosimilitano: "Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los

[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*

hidalgos de la Razón... Defenderán, es natural, su usurpación y tratarán de probar con muchas y muy estudiadas razones que la guardia y custodia del sepulcro les corresponde. Lo guardan para que el caballero no resucite... A estas razones hay que contestar con insultos, con pedradas, con gritos de pasión, con botes de lanza. No hay que razonar con ellos. Si tratas de razonar frente a sus razones estás perdido... Si te preguntan como acostumbran, ¿con qué derecho reclamas el sepulcro?, no les contestes nada, que ya lo verán luego. Luego, tal vez cuando ni tú ni ellos existáis ya, por lo menos en este mundo de las apariencias. Y allí donde está el sepulcro está la cuna, allí está el nido. Y de allí volverá a surgir la estrella refulgente y sonora, camino del cielo... Hace falta llevar a muchedumbres, llevar al pueblo, llevar a nuestro pueblo español, una locura cualquiera, la locura de uno cualquiera de sus miembros, que esté loco... En marcha, pues. Y ten cuenta no se te metan en el sagrado escuadrón de los cruzados bachilleres, barberos, curas, canónigos o duques disfrazados de Sanchos. No importa que te pidan ínsulas; lo que debes hacer es expulsarlos en cuanto te pidan el itinerario de la marcha, en cuanto te hablen del programa, en cuanto te pregunten al oído maliciosamente, que les digas hacia dónde cae el sepulcro. Sigue a la estrella. Y haz como el caballero: endereza el entuerto que se te ponga delante. Ahora lo de ahora y aquí lo de aquí...! Poneos en marcha! ¿Que adónde vais? La estrella os lo dirá: ¡al sepulcro! ¿qué vamos a hacer en el camino mientras marchamos? ¿Qué? ¡Luchar! Luchar, y ¿cómo? ¿Cómo? ¿Tropezáis con uno que miente? Gritarle a la cara: ¡mentira!, y adelante. ¿Tropezáis con uno que roba?, gritarle: ¡ladrón! y adelante. ¿Tropezáis con uno que dice tonterías, a quien oye toda una muchedumbre con la boca abierta? gritarles: ¡estúpidos! y ¡adelante! ¡adelante siempre!"

X

EL QUIJOTISMO COMO FILOSOFÍA DE LA VIDA

Henos aquí, pues, ante la *weltanschauung* unamuniana: una concepción de la vida que se desprende de un personaje de ficción, ideal, utópico. Una concepción de la vida sometida, por otra parte, a la realidad de la circunstancia española a fines del siglo XIX, incluyendo la realidad previa de su propia generación. Conviene detenerse algo en el análisis de esta concepción que viene a ser el tejado del pensamiento filosófico unamuniano, donde se concretan en fórmulas sus intuiciones existenciales y su "aporía" religiosa, a más del pensamiento generacional en torno a la problemática española. Tal pluralidad de motivos sustancia en definitiva el hecho de que Unamuno haya introducido a Don Quijote en dos de sus obras principales: una, la *Vida de Don Quijote y Sancho*, como instrumentación de sus concepciones cristiana y española del vivir; la otra, el capítulo final de su *Sentimiento trágico de la vida*, como instrumentación de un filosofar típicamente hispánico. Veamos ambas con mayor detenimiento.

¿Es el quijotismo una filosofía de la vida, mejor dicho, una filosofía de la existencia? Algunos comentadores del discutido y famoso texto unamuniano mantienen que la *Vida de Don Quijote y Sancho* introduce a Unamuno en el campo filosófico, como intérprete de una moral existencial ajena a la vez al dogmatismo escolástico y al racionalismo cientifista. El propio Unamuno parece pensar de este modo cuando años más tarde, al redondear el tema, escribiendo el último capítulo de su *Sentimiento trágico de la vida*, nos dice: "¿Qué ha dejado a la cultura Don Quijote? Y diré: ¡El quijotismo, y no es poco! Todo un mé-

todo, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional." Tendríamos, por consiguiente, de acuerdo con esta enumeración, una interpretación integral de la vida humana, si bien vital, existencial y no especulativa. Es decir, una filosofía que enseña a vivir, a adoptar una actitud y no a entender un pensamiento científico, teórico, en torno a la vida.

La ambición de Unamuno es haber dotado a España de su primera filosofía legítima, nutrida en las fuentes intrahistóricas. El quijotismo es la filosofía española por esencia, expresión de las más íntimas aporías de un pueblo que, por razón de su propio existir, "vive desviviéndose, martirizado por sus contradicciones. Una filosofía que, no obstante su programación universal, se detiene sobre todo en dos aspectos del vivir humano que afectan particularmente a los españoles. Uno, el que se refiere al vivir hispánico dentro de la comunidad de occidente, y otro, al vivir del hombre hispánico dentro de la condición total humana. El primero afecta a la esencia de la hispanidad y el segundo a la esencia del individuo. Para uno y otro, Don Quijote-utopía suministra suficientes imperativos: una actitud vital dirigida hacia ciertos ideales y un método: el de la fe, para llegar hasta ellos. Y una forma práctica de utilizar la fe entre los hombres: la locura.

No es ocasión de examinar las relaciones entre España y Europa tal como Unamuno y su generación las propiciaron. Por el momento, ha de bastarnos con anticipar la siguiente síntesis del pensamiento y actitud de Unamuno al respecto: La descatolización de Europa, a través del Renacimiento y la reforma, contribuyó no sólo a desintegrar una unidad religiosa formal —problema *minor* para la vida europea—, sino a reducir la vitalidad del alma cristiana colectiva, sustituyendo gradualmente una actitud fideísta ante la

vida por una actitud racionalista. El hombre medieval, dentro de sus imperfecciones políticas o técnicas, había conseguido una creencia a base de su fe en la vida apocatastásica, suficiente para dar equilibrio a su temporal estancia sobre la tierra. Renacimiento, Reforma y Revolución sustituyen aquel ideal de la vida eterna ultraterrena por el ideal del progreso, la razón y la ciencia, todos ellos temporales, terrenales y humanos. Tres siglos han sido suficientes para que el hombre arrojado de su paraíso percibiera con claridad que el nuevo alojamiento terrenal no le satisfacía. Y sobrevinieron el desaliento, el pesimismo y la crisis. Un grave y desolador descubrimiento del hombre contemporáneo, según Unamuno, es haber apercibido que progresar en una dirección temporal y humana —el Progreso— está en contradicción con la finitud de la propia vida. Que sólo se progresa cuando el hombre acepta una finalidad intemporal y se dirige hacia ella penetrado de fe. No hay progreso sin finalidad final del vivir, es decir, sin inmortalidad del alma y creencia en Dios. El grito de Fausto: "¡Devuélveme el alma!", debe ser el del hombre contemporáneo, y no el grito de más ciencia, más progreso, más técnica, más saber. "La civilización del Tibet es paralela a la nuestra, y ha hecho y hace vivir a hombres que desaparecen como nosotros. Y queda flotando sobre las civilizaciones todas el *Eclesiastés* y aquello de 'así muere el sabio como el necio'."[1] Por fortuna —piensa Unamuno—, los españoles están mejor preparados para llevar a cabo esta "cura" que permitirá la devolución, por parte del Mefistófeles racionalista, del alma perdida, porque a los españoles les ha preocupado más que a otros pueblos europeos el ganar su eternidad, a través de la catarsis religiosa, que ganar su humanidad a través del racionalismo lógico-ético. Esta actitud sabia y previsora, "que ha atravesado, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revo-

[1] *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 250; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires, 1945.

lución, aprendiendo, sí, de ellas, pero sin dejarse tocar el alma, conservando la herencia espiritual del medievo",[2] ha sido mal interpretado por Europa y su actitud crítica desdeñosa ha rebotado en España, aunque sin producir efecto en la intrahistoria. Sólo la superficie —lo temporal histórico— se afecta por el afán europeísta, regeneracionista, y clama por una puesta en forma dentro del mundo de valores de la cultura técnico científica. Frente a este grupo de españoles escandalizados, de epidermis europeizantes, lanza Unamuno su famoso grito de ¡que inventen ellos!, queriendo significar con el mismo "ellos a la ciencia de que nos aprovecharemos; nosotros a lo nuestro".[3] Es decir, dése a Europa la oportunidad que desea de hacer del hombre un perfecto animal humano mientras nosotros buscamos, por todos los medios que concede la desesperación, entender y salvar nuestra inmortalidad en Dios. Pero de este tema también habíamos de tratar en otra ocasión, analizando la antinomia España-Europa, tal como se ofreció al pensamiento de Unamuno. Baste ahora con decir que esta antinomia fué vivida por Unamuno dramáticamente, comprendiendo la inevitable humanización del hombre, una vez dentro de la dialéctica del pensamiento racionalista y negándose, sin embargo, a aceptarla. Unamuno se sabe producto de una forma de cultura universal y a la vez producto de la tradición hispánica. Si España, a su juicio, participa sólo a contrapelo en el proceso histórico Renacimiento-Reforma-Revolución, ¿cómo conciliar esta identidad de contrarios que su circunstancia le exige? ¿Cómo ser europeo y español a la vez? Vemos que, desde otra perspectiva, se nos aparece de nuevo "el fondo del abismo" donde se entrechocan, a fin de resolver su gran contradicción religiosa, la duda racional y la desesperación sentimental.

Y aquí aparece el quijotismo como un intento de solución. Don Quijote es el símbolo expresivo de

[2] *Ibid.*, p. 265.
[3] *Ibid.*, p. 252.

"una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice", y en esta lucha "está el secreto de eso que suele decirse de que somos, en el fondo, irreductibles a la cultura, es decir, que no nos resignamos a ella".[4] En efecto, Don Quijote es una pura contradicción a la razón del mundo aparencial, fenoménico, sustituído por el mundo imaginario, esencial y nouménico que lleva dentro. Toda su peripecia vital gira en torno al propósito firme de imponer sus ideales sobre las ideas que alrededor suyo fertiliza la razón. Y como estos ideales son no sólo profesados sino vividos con fe, pues resulta que Don Quijote articula su vivir en una totalidad vital, sin resquicios, que acaba por imponerse al mundo inmediato ajeno o, cuando menos, a conseguir una tregua colaborativa. Desde este punto de vista, las aventuras quijotescas son un constante progreso del ideal sobre lo real y un sometimiento evidente de la realidad a esta utopía dinámica. Basta con recordar, para ejemplo, el desarrollo de los capítulos principales de la historia desde las jornadas de soledad y desvalimiento con que ésta se inicia: el caballero solo por las ásperas ventas del campo de Montiel, recibiendo estacas y denuestos de arrieros y patanes, hasta el encuentro al final de la historia con Don Álvaro Tarfe, conocedor de su hazañosa vida y admirador comedido, pasando por el trasfondo de reverencia y respeto que se aprecia en los episodios, entre burlas y veras, que preparan los duques zaragozanos. Y aún más, la gradual quijotización de Sancho, hasta convertirse en un parónimo espiritual de su señor, acaecimiento éste tan grave que amenaza a última hora con subvertir el orden de la historia. Posible lector haya habido deseoso de ver a Sancho, años más tarde, vestir la celada y el morrión de su ya muerto amo y lanzarse por el mundo en demanda de cruzados para sus ideales. Esta

[4] *Ibid.*, p. 265.

obra de quijotización, que se extiende desde Sancho al anónimo lector, fácil de apreciar a través del curioso fenómeno psicológico surgido al terminar la lectura de la historia, cuando el lector se da cuenta por vez primera, entre admirado y confuso, de que se ha ido dejando arrebatar su razón por la sinrazón del héroe; que se ha quijotizado en suma, tiene lugar porque Don Quijote, fiel a su mundo nouménico, de esencias o ideales, le mantiene incansablemente por medio de una fe viva, de obras en ocasiones, de mística contemplación en otras, sin dar paso en ningún instante a la duda racional. A lo largo de la obra no hay un solo instante en que Don Quijote se cuestione, se haga cuestión de sí mismo con la pregunta: ¿estoy o no estoy en trance de locura? Y a fuerza de vivir su locura sin razonarla, de hacerla experiencia vital completa, por ser ésta una locura de ideales y no de realidades, llega a establecer una confusión en el contorno de cordura que atraviesa, de forma tal que hay un instante en que la locura es cordura aparente y la cordura aparente locura. Si operación idéntica es efectuada por España en el mundo de la cultura técnico-cientifista contemporánea, de los hombres cuerdos y seguros de su razón, olvidados sin embargo de la primera exigencia de toda cordura, que es conocer el "secreto de su vida", el "negocio de su alma" y la angustia de la finitud y temporalidad humanas, como tributo a una seguridad vital que sólo se consigue dentro de un mundo de valores inspirados en la creencia religiosa, el quijotismo habrá prestado inestimable servicio a sus discípulos y propagadores. Pero esto nos l'eva, inevitablemente, al planteamiento de la segunda gran cuestión unamuniana en torno a Don Quijote: el quijotismo como filosofía española —del hombre utópico hispánico—, situado dentro de la comunidad universal.

Debemos anticipar, ante todo, que el quijotismo unamuniano es más bien una cuestión de actitud vital del "yo" ante los grandes temas de la existencia

que un sistema de soluciones teoréticas, planificadas, de carácter ontológico o moral. Sin embargo, el quijotismo supone, a la vez que una particular concepción del mundo y de la vida —una *weltanschauung*—, un programa de acción. Sin necesidad de efectuar una prolija y extenuante síntesis de su obra *Vida de Don Quijote y Sancho,* encontramos resumida esta concepción total de la vida en el capítulo XXX, que trata de los sabrosos razonamientos que pasaron entre Don Quijote y Sancho acerca del encuentro de este último con Dulcinea en sus tierras del Toboso. La cita del mismo es extensa, pero fundamental: "Ruego al lector —dice Unamuno— que relea este admirable diálogo, por cifrarse en él la íntima esencia del quijotismo en cuanto doctrina del conocimiento. A las mentiras de Sancho fingiendo sucesos según la conformidad de la vida vulgar y aparencial, respondían las altas verdades de la fe de Don Quijote, basadas en la vida fundamental y honda." Y a continuación añade lo siguiente: "No es la inteligencia, sino la voluntad la que nos hace al mundo, y el viejo aforismo escolástico de *nihil volitum quin præcognitum:* nada se quiere sin haberlo antes conocido, hay que corregirlo con un *nihil cognitum quin prævolitum,* nada se conoce sin haberlo antes querido.

> Que en este mundo traidor
> nada es verdad ni mentira;
> todo es según el color
> del cristal con que se mira.

Lo cual ha de corregirse también diciendo que en este mundo todo es verdad y mentira todo. Todo es verdad en cuanto alienta generosos anhelos y para obras fecundas; todo es mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad y lo es de mentira la que lleve a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad, y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o

aumentar vida, ¿para qué queréis más pruebas de mi fe? Cuando las matemáticas matan son mentira las matemáticas. Si caminando moribundo de sed ves una visión de esto que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes, y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que, moviéndonos a obrar de un modo o de otro, haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito.

Uno de esos que se dedican a la filosofía dirá que Don Quijote estableció en esa plática con Sancho la doctrina, ya famosa, de la relatividad del conocimiento. Claro está que todo es relativo, ¿pero no es relativa la relatividad misma? Y jugando con los conceptos, o no sé si con los vocablos, podría decirse que todo es absoluto, absoluto en sí, relativo en relación a lo demás. En esto, en juego de palabras, cae toda la lógica que no se basa en la fe y no busca en la voluntad su último sustento. La lógica de Sancho era una lógica como la escolástica, puramente verbal; partía del supuesto de que todos queremos decir lo mismo cuando expresamos las mismas palabras, y Don Quijote sabía que con las mismas palabras solemos decir cosas opuestas, y con opuestas palabras la misma cosa. Gracias a lo cual podemos conversar y entendernos. Si mi prójimo entendiese por lo que dice, lo mismo que entiendo yo, ni sus palabras me enriquecerían el espíritu ni las mías enriquecerían el suyo. Si mi prójimo es otro yo mismo, ¿para qué le quiero? Para yo, me basto y aun me sobro yo. Los granos de trigo son de rubión o de cendal según las manos que los tocan. Aquellos a quienes el mundo sólo les huele a materia, es que se huelen a sí mismos; los que sólo ven pasajeros fenómenos, es que se miran a sí mismos y no se ven en lo hondo. No es contemplando el rodar de los astros por el firmamento como te hemos de descubrir, Dios y señor nuestro, que regalaste con la locura a Don Quijote; es

contemplando el rodar de los anhelos amorosos por el cimiento de nuestros corazones." [5]

He aquí un pensamiento filosófico irracionalista en el cual la voluntad sustituye a la razón y el sentimiento al concepto. Según él mismo, el sentimiento es una fuerza vital, entusiasta, dinámica, capaz de empujar con irresistible dinamismo a la vida hacia su plenitud no sólo temporal sino intemporal. Carente el hombre de fe en un racionalismo que, por la índole de la propia razón, desintegra a través del análisis todo conocimiento y petrifica lo conocido, encuentra en su fe voluntarista un nuevo método de conocimiento. Razón del corazón que, para la razón del entendimiento, puede ser ciega, pero que posee sus propios órganos ópticos. No serán válidos, en ocasiones, para el mundo de los fenómenos dentro del cual aparencial y temporalmente vivimos, pero sí lo son, en gran manera, para guiarnos por el mundo trascendente y sustancial.

Desde esta perspectiva epistemológica, el puesto del hombre en el Cosmos queda también relativizado y sometido a la crítica de la fe: "La creación toda es algo que hemos de perder un día o que un día ha de perdernos, pues, ¿qué otra cosa es desvanecernos del mundo si no desvanecerse el mundo de nosotros? ¿Te puedes concebir como no existiendo?" Y a continuación la experiencia, ya familiar en Unamuno, del intento de suicidio de la conciencia y la aparición de la angustia. Como resultado de ella, el mundo aparece como nuestra creación personal, no como representación. El universo todo asienta entonces en el corazón, en vez de ser un reflejo sobre la mente. "Frente a todas las negaciones de la lógica que rige las relaciones aparenciales de las cosas, se alza la afirmación de la cardíaca que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu cabeza diga que se te ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alum-

[5] *Vida de Don Quijote y Sancho*, 5ª ed., p. 111; Espasa Calpe Argentina, C.A., Buenos Aires, 1943.

brado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no la que hace pensar."[6] De forma que la única realidad sustancial viene a ser la realidad del "yo", en su inquietante singularismo. Este yo es individual y universal a la vez, porque el universo es en él, y gira en torno a él; cuyas perspectivas operan sólo en función del propio punto de vista. "¡No hay otro yo en el mundo! He aquí una sentencia que no deberíamos olvidar nunca, y sobre todo al acongojarnos cuando al tener que desaparecer un día, nos vengan con la ridícula monserga de que somos un átomo en el Universo y que sin nosotros siguen los astros su curso y que el bien ha de realizarse hasta sin nuestro concurso, y que es soberbia imaginar que toda esa inmensa fábrica se hizo para nuestra salud. ¡No hay otro yo en el mundo! Cada uno de nosotros es único e insustituible. ¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto. Si hay un Dios que ha hecho y conserva el mundo, lo ha hecho y conserva para mí. ¡No hay otro yo! Los habrá mayores o menores, mejores y peores, pero no hay otro yo. Yo soy algo enteramente nuevo; en mí se resume una eternidad de pasado y de mí arranca una eternidad de porvenir. ¡No hay otro yo! Ésta es la única base sólida del amor entre los hombres, porque tampoco hay otro tú que tú, ni otro él que él."[7]

De esta *Weltanschauung* se desprende un doctrinario quijotesco cuyos principios fundamentales se desarrollan a lo largo de la interpretación del texto cervantino, con arreglo a un criterio personalista y, por supuesto, ajeno a lo que habitualmente se considera exégesis ideológica o estilística en tales casos. Esta moral no es, en su conjunto, totalmente cristiana, aunque ofrece importantes coincidencias con el cristianismo como normativa terrenal. Tampoco es una moral pragmatista, debido a la prioridad de ciertos ideales

[6] *Ibid.*, p. 217.
[7] *Ibid.*, p. 255.

previos a cualquier actitud utilitaria y personal. Tampoco es racionalista, porque su orden no es el resultado inmutable de leyes naturales. Es una moral ecléctica, contentiva de ingredientes típicos en las tres anteriores. Cristiana en cuanto se sitúa sobre el *a priori* de una inmortalidad de la conciencia, una tendencia irrefrenable en el individuo a comunicarse con Dios y una aceptación de Cristo como hijo de Dios y superhombre, venido a la tierra especialmente a convocar al individuo al espectáculo de su agonía, en lo que ésta tiene de dialéctica contradictoria y estimulante para unir la intuición fideísta y el pensamiento racional. Pragmatista en cuanto descansa en el yo, como voluntad de ser y hacer, frente al mundo y acepta la verdad como un resultado posterior de mi verdad. Racionalista en cuanto acepta al hombre como centro de la concepción de la vida y del Universo. Sólo de pasada podremos reconocer algunos aspectos de este doctrinario que, en síntesis, se acerca más de lo que parece a la moral nietzscheana del "superhombre". El caballero quijotesco como el "superhombre" se encuentran, frecuentemente, más allá del bien y del mal.

El carácter de tal moral quijotesca puede ser definido como una carencia de presupuestos racionales, imperativos y fuera de la voluntad y sentimientos del hombre. Nace de la fuente vital de cada individuo y se nutre del sentimiento heroico frente a la vida. Este sentimiento heroico descansa en los siguientes presupuestos: afán por inmortalizarse en las obras, crítica de estas obras a través de la voz de la conciencia que dictamina sobre su bondad o maldad, conciencia inspirada en el ejemplo de Cristo como salvador de la mortalidad. De forma que tendría como consecuencia el siguiente principio normativo: "Obra con arreglo a tu conciencia, sometida a la lección de Cristo, en beneficio siempre de tu inmortalidad." Es, evidentemente, una moral pragmática, pero de un pragmatismo teñido en última instancia por una normativa cristiana. Toma el punto de partida para tu obrar en

un impulso; da el salto y obra. Justifica después tu obrar con razones si tratas de objetivar, ante los demás, tu conducta. Un ejemplo de esta moral en acción la encuentra Unamuno en el episodio de los galeotes. Cuando el caballero pone en libertad a estos sometidos a la legalidad jurídica, no lo efectúa por razonamiento, sino siguiendo un impulso consistente en defender para cada hombre el inalienable derecho a su libertad y en rechazar el castigo impuesto como sanción social. El resultado es arbitrario, aunque el principio es válido. He aquí la justificación trascendente de acto tan disparatado para la razón: "Los guardias que llevaban a los galeotes los llevaban fríamente, por oficio, en virtud de mandamiento de quien acaso no conociera a los culpables, y los llevaban a cautiverio. Y el castigo, cuando de natural respuesta a la culpa, de rápido reflejo a la ofensa recibida, se convierte en aplicación de justicia abstracta, se hace algo odioso a todo corazón bien nacido. Nos hablan las escrituras de la cólera de Dios y de los castigos inmediatos y terribles que fulminaba sobre los quebrantadores de su pacto; pero un cautiverio eterno, un penar sin fin basado en fríos argumentos teológicos sobre la infinidad de la ofensa y la necesidad de satisfacción inacabable, es un principio que repugna al cristianismo quijotesco. Bien está hacerle seguir a la culpa su natural consecuencia, el golpe de la cólera de Dios o de la cólera de la naturaleza, pero la última y definitiva justicia es el perdón. Dios, la Naturaleza y Don Quijote castigan para perdonar. Castigo que no va seguido de perdón, ni se endereza a otorgarlo al cabo, no es castigo sino odioso ensañamiento."[8] Otro ejemplo tendríamos en la diferenciación que Unamuno establece entre la bondad por ley, impuesta desde fuera, a través de un código normativo de bondades, y la bondad por corazón, la que brota de un irresistible impulso interior. Refiriéndose, por ejemplo, al bandolero catalán Roque Ginart y tratando de justificar sus actos, nos dice:

[8] *Ibid.*, p. 90.

"No es lo mismo cumplir la ley que ser bueno. Hay, en efecto, quien se muere sin haber abrigado un solo buen deseo y sin haber, a pesar de ello, cometido un solo delito, y quien, por el contrario, llega a la muerte con una vida cargada de delitos y de generosos deseos a la vez. Son las intenciones y no los actos lo que nos empuerca y estraga el alma, y no pocas veces un acto delictuoso nos purga y limpia de la intención que lo engendra. Más de un rencoroso homicida habrá empezado a sentir amor a su víctima luego que sació su odio en ella, mientras hay gentes que siguen odiando al enemigo que se murió después de muerto. Ya sé que son muchos los que anhelan una humanidad en que se impidan crímenes, aunque los malos sentimientos envenenen las almas, pero Dios nos dé una humanidad de fuertes pasiones, de odios y amores, de envidias y de admiraciones, de ascetas y libertinos, aunque traigan consigo estas pasiones sus naturales frutos. El criterio jurídico sólo ve lo de fuera y mide la punibilidad del acto por sus consecuencias; el criterio extrictamente moral debe juzgarlo por su causa y no por su efecto. Lo que ocurre es que nuestra moral corriente está manchada de abogacía y nuestro criterio ético estropeado por el jurídico." [9] En esta moral que liga directamente al acto con la conciencia y no con la sociedad y que purifica a través de la culpa. Unamuno se encuentra con un gran atormentado de fines de siglo, cuyo parentesco mutuo apenas se ha develado por los críticos del pensamiento de ambos. Se encuentra con Dostoyewsky. En lo anterior, ¿no vibra un eco de la patética y a la vez problemática vida de Raskolnikow, el héroe unamuniano y carlyleano?

Este obrar por impulsos verdaderos, legítimos, incontaminados, de la conciencia, somete a la verdad, inevitablemente, a la sinceridad. Lo verdadero es, para Unamuno, lo sincero. Espíritus claros, abiertos, desprovistos de hipocresía: he aquí lo que demanda el caballero Don Quijote en su contrato social. Esta

[9] *Ibid.*, p. 228.

sinceridad, si se hace preciso, llevada hasta el desafío. ¿Cuántas veces Don Quijote, a lo largo de su peripecia vital, no interrumpe una situación convencionalmente dada para exponer su juicio sobre algo atinente a la ley de caballería que ha sido puesto en entredicho? ¿Y cuántas veces esta interrupción no termina en manual apaleo, puestas las costillas del héroe en holocausto a su sinceridad? También se desprende de ello un continuo amor a la aventura por lo imprevisto, un continuo estar en forma para la acción, ya que de la acción se deriva una posibilidad de comunicación con los otros. El lema podría ser éste: vivo mis obras, no las razono. Recordemos un apotegma unamuniano ya conocido: deja que la vida te traze su plan, no traces plan a tu vida. Esta acción es una de las formas que presenta el ansia de inmortalidad e indistintamente opera sobre vidas terrenales o divinales. Las hazañas de Don Quijote, la peregrinación de Santa Teresa, la conversión activa de Ignacio de Loyola y su constitución de la Orden, ¿no son acciones puras, sin compromiso previo con la moral convencional racional? Y ¿no son acciones derivadas del gran impulso a la pervivencia e inmortalidad, motor de toda filosofía, de toda mística, de toda postulación vital, en suma? "¿Qué es todo esto —las hazañas de los santos— sino caballería andante a lo divino o religioso? Y al cabo de cuenta, ¿qué buscaban unos y otros, héroes y santos, sino sobrevivir? Los unos, en la memoria de los hombres, en el seno de Dios los otros. ¿Y cuál ha sido el más entrañado resorte en la vida de nuestro pueblo español sino el ansia de sobrevivir, que no a otra cosa viene a reducirse lo que dicen ser nuestro culto a la muerte? No culto a la muerte, no, sino culto a la inmortalidad."

Este mismo culto a la inmortalidad: ansia de sobrevivirse y de intemporalizarse, es lo que confiere —según Unamuno— un peculiar matiz a la erótica de Don Quijote. Tras del amor de Dulcinea, el caballero persigue un refuerzo a su ideal de fama y nombre, y

con ello una regla de conducta. Dulcinea es, sobre todo, perenne testigo del esforzado varón en sus más insólitas hazañas. Y a ella van dirigidos los despojos, las oraciones, los lamentos; de ella se desprende la fuerza estimulante, el refrigerio espiritual, el consuelo tras la derrota. Parece estar situada en un limbo radiante en el cual se reciba la onda hazañosa y se haga constar en libros intemporales. Dulcinea es el escribano perpetuo de Don Quijote por medio de la cual queda constancia de estas sus hazañas en la tierra que proveen de inmortalidad. Es curioso observar cómo en toda la obra Don Quijote no siente un solo impulso voluptuoso para quien ansía sea su futura compañera, ni aun sublimado por un propósito matrimonial. Es un altavoz de fama y como tal, debe sentirse rodeado de todas las perfecciones.

Cuando aquellos mercaderes que encuentra en su camino reclaman su retrato, siquiera del tamaño de una avellana, para comprobar así indirectamente la hermosura de la señora, Don Quijote se enfurece, no tanto por la desconfianza propia de sujetos tan realistas y prosaicos como hombres de negocio al fin y al cabo, cuanto porque la sola pretensión de realizar su ideal atenta a la esencia de este ideal. La regla moral que para Don Quijote se desprende de tal actitud es la siguiente: obra en todo momento como si Dulcinea —la Fama— tuviera puestos en ti sus ojos. Lo cual, para Unamuno, significa la necesidad de tener constantemente cabe sí un estímulo hipercrítico y valorativo de todas las acciones. La índole de este amor es, en última instancia, de tipo religioso; especie de erótica mística cuya función de trascendencia resulta tan evidente como la fe en el Dios creado por creído. Por la fe en Dulcinea, Don Quijote camina, como quería el clásico, hacia ese terreno donde la inmortalidad tiene puesto su más alto asiento.

ÍNDICE

I. El hombre y su mundo..... 7

Años de infancia, *7.*—El "sitio" de Bilbao, *8.*—Años de Instituto y mocedad, *9.*—La experiencia leída, *!0.*—Años universitarios, *12.*—Autorretrato de juventud, *16.*—Profesor en Salamanca, *17.*—Unamuno político: el destierro, *19.*—Segundo autorretrato, *21.*—Los años proféticos, *24.*—Hombre y circunstancia, *27.*—La circunstancia generacional, *29.*—Bilbao, tierra nutricia, *31.*—El Madrid bifronte, *35.*—Salamanca de dorada piedra, *40.*—Los otros: "La Santa Compaña", *43.*—Unamuno y Ortega, *47.*

II. Formas de expresión y método de pensamiento..... 53

El problema de expresión, *53.*—La tiranía de las ideas, *54.*—Oviparismo y viviparismo, *55.*—En monólogo permanente, *57.*—Un pensamiento comprometido, *60.*—Poesía y filosofía, *61.*—La novela como método de conocimiento, *65.*—La catarsis dramática, *79.*

III. Caracteres e influencia de su pensamiento filosófico..... 73

Función del filosofar, *73.*—El tema de la filosofía existencial, *75.*—Filosofía de la vida, *78.*—Los "hombres filósofos", *82.*—El hermano Pascal, *84.*—El hermano Kierkegaard, *86.*—William James o la catálisis pragmatista, *89.*—Maese Pedro Carlyle, *91.*—Relaciones de segundo grado, *94.*

IV. La filosofía de la existencia..... 97

La pregunta por el existir, *97*.—La conciencia de existencia, *99*.—Contingencia y gratitud del existir, *102*.—El sentimiento de la temporalidad, *108*.—La "Meditatio mortis", *110*.—Experiencia poética de la muerte, *115*.—Las novelas, laboratorio de muerte, *120*.

V. La *meditatio mortis* y la inmortalidad del alma..... 124

El gran tema unamuniano, *124*.—El punto de partida, *127*.—Hambre de inmortalidad y conciencia agónica, *129*.—La solución católica, *131*.—La solución racionalista, *133*.—Introducción a la angustia, *134*.—La angustia unamuniana, *137*.—En el fondo del abismo, *139*.—El amor, puerta de salida, *142*.

VI. El tema de Dios: el Dios creado y creído 145

El Dios creado, *145*.—El Dios dudado, *149*—La religión creada, *152*.—La agonía del cristianismo, *155*.—Los Cristos de Unamuno, *161*.—El Cristo de Cabrera, *162*.—El Cristo de la Colegiata, *163*.—El Cristo yacente de Santa Clara, *164*.—El Cristo de Velázquez, *166*.

VII. El tema del otro. La condición humana.. 169

Carácter ontológico del tema, *169*.—El "tema de la soledad" en Unamuno, *173*.—Las formas de comunicación, *176*.—La condición humana, *178*.—Abel Sánchez o la envidia, *180*.—Tula o el hambre de maternidad, *182*.—"Nada menos que todo un hombre" o la gratuidad de la existencia, *184*.—La vida inauténtica: "Niebla", *186*.—

San Manuel Bueno el agónico, *187*.—Eros y Psique, *191*.

VIII. Historia e intrahistoria. La patria. El hombre hispánico..... 200

Historia e intrahistoria, *204*.—La patria como concepto y como existencia, *207*.—La patria: España, *211*.—El hombre hispánico, *215*.

IX. Castilla: la casta castellana..... 224

La casta histórica, *224*.—Castilla y la generación del 98, *225*.—Tierras y hombres de Castilla, *227*.—La casta histórica Castilla, *231*.—El espíritu castellano: los clásicos, *234*.—Calderón o el símbolo de lo castizo, *239*.—Don Quijote o el símbolo de la utopía, *242*.

X. El quijotismo como filosofía de la vida.. 248

Este libro se acabó de imprimir en México, D. F., el día 28 de abril de 1953, en Gráfica Panamericana, S. de R. L., Pánuco, 63. De él se tiraron 10,000 ejemplares, y en su composición se utilizaron tipos Bodoni 8:10 y 10:10 pts. Se encuadernó en Encuadernación Sauri y Martínez,. La edición estuvo al cuidado de *Francisco González Aramburu.*

BREVIARIOS PUBLICADOS

LITERATURA

1. C. M. Bowra, *Historia de la Literatura Griega*
4. R. G. Escarpit, *Historia de la Literatura Francesa*
7. G. Murray, *Eurípides y su Época*
24. L. L. Schücking, *El Gusto Literario*
33. A. Millares Carlo, *Historia de la Literatura Latina*
41. J. Pfeiffer, *La Poesía*
46. J. Middleton Murry, *El Estilo Literario*
53. J. L. Borges, *Antiguas Literaturas Germánicas*
56. J. Torri, *La Literatura Española*
73. H. Peyre, *¿Qué es el clasicismo?*

ARTE

6. A. Salazar, *La Danza y el Ballet*
9. Juan de la Encina, *La Pintura Italiana del Renacimiento*
26. A. Salazar, *La Músico como Proceso Histórico de su*
17. H. Velarde, *Historia de la Arquitectura*
Invención
29. G. Sadoul, *El Cine: Su Historia y su Técnica*
31. J. N. Forkel, *Juan Sebastián Bach*
37. A. H. Brodrich, *La Pintura Prehistórica*
45. G. Baty y R. Chavance, *El Arte Teatral*
48. Juan de la Encina, *La Pintura Española*
54. W. H. Hadow, *Ricardo Wagner*
59. E. Mâle, *El Arte Religioso*
65. J. Romero-Brest, *La Pintura Europea Contemporánea (1900-1950)*
68. J. C. Paz, *La Música en los Estados Unidos*
72. M. Steinitzer, *Beethoven*

HISTORIA

2. A. S. Tuberville, *La Inquisición Española*
5. N. H. Baynes, *El Imperio Bizantino*

12. J. L. Romero, *La Edad Media*
25. T. S. Ashton, *La Revolución Industrial*
30. L. C. Goodrich, *Historia del Pueblo Chino*
35. J. L. Myres, *El Amanecer de la Historia*
38. R. H. Barrow, *Los Romanos*
43. G. M. Trevelyan, *La Revolución Inglesa*
49. D. G. Hogarth, *El Antiguo Oriente*
51. E. Troeltsch, *El Protestantismo y el Mundo Moderno*
60. J. H. Parry, *Europa y la Expansión del Mundo*
64. M. Bloch, *Introducción a la Historia*
71. A. Ramos Oliveira, *Historia Social y Política de Alemania (1800-1950)*
75. C. Leonard Woolley, *Ur la ciudad de los caldeos*

CIENCIAS SOCIALES

3. E. Nicolson, *La Diplomacia*
13. C. Kluckhohn, *Antropología*
15. B. Russell, *Autoridad e Individuo*
18. E. Weilenmann, *El Mundo de los Sueños*
21. H. Nohl, *Antropología Pedagógica*
27. V. E. Frankl, *Psicoanálisis y Existencialismo*
32. M. Halbwachs, *Las Clases Sociales*
36. G. Soule, *Introducción a la Economía Contemporánea*
40. E. Cassirer, *Las Ciencias de la Cultura*
47. C. Thompson, *El Psicoanálisis*
52. H. J. Laski, *Los Sindicatos en la Nueva Sociedad*
57. P. Vinogradoff, *Introducción al Derecho*
62. W. A. Lewis, *La Planeación Económica*
74. E. Fromm, *Ética y Psicoanálisis*

CIENCIA Y TÉCNICA

8. L. C. Dunn y Th. Dobzhanski, *Herencia, Raza y Sociedad*
14. H. H. Read, *Geología*
19. F. D. Ommanney, *El Océano*

22. P. Jordan, *La Física del Siglo XX*
44. E. C. Titchmarsh, *Esquema de la Matemática Actual*
61. G. J. Whitrow, *Estructura del Universo*
66. J. L. Tamayo, *Geografía de América*
69. H. Woltereck, *La vida inverosímil*

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

10. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*
11. W. Szilasi, *¿Qué es la Ciencia?*
16. J. M. Bochenski, *La Filosofía Actual*
20. N. Bobbio, *El Existencialismo*
23. N. Micklem, *La Religión*
28. Varios, *Filosofía del Oriente*
34. J. Wahl, *Introducción a la Filosofía*
39. E. F. Carrit, *Introducción a la Estética*
42. G. Radbruch, *Introducción a la Filosofía del Derecho*
50. W. Dilthey, *Historia de la Filosofía*
55. B. Russell, *Religión y Ciencia*
58. H. A. R. Gibb, *El Mahometismo*
63. A. Schweitzer, *El Pensamiento de la India*
67. M. R. Cohen, *Introducción a la Lógica*
70. H. Nohl, *Introducción a la Ética*